المذاهب الأخلاقية في الإسلام

(الواجب ـ السعادة)

تأليف

الدكتور/عبد الحي محمد قابيل

1984

دار الثقافة للنشر والتوزيع

القاهرة ـ ت : ٩٠٤٦٩٦

المذاهب الأخلاقية في الإسلام

(الواجب ـ السعادة)

تأليف

الدكتور / عبد الحي محمد قابيل

١٩٨٤

دار الثقافة للنشر والتوزيع

القاهرة ـ ت : ٩٠٤٦٩٦

إهـــداء

الى المثل الأعلى للفيلسوف الصـــادق

المرحوم الدكتور عثمان أمين

وفاء لقيم الروح الأصيلة التى غرسها فى قلوب مريديه وحبـــا عظيما لـــه وأملا فى السير على دربه ..

عبد الحى محمد قابيل

« شـــكر وتقـــدير »

لقد كانت هذه الدراسة ثمرة سنوات طوال ، عزيزة على نفسى بذلت فيها ما وسعنى من جهد فى اعدادها للحصول على درجة الدكتوراه فى الآداب من قسم الدراسات الفلسفية والنفسية بجامعة القاهرة تحت اشراف استاذى الكبير شيخ الفلاسفة المعاصرين فى مصر الاســتاذ الدكتور ابراهيم بيومى مدكور الذى كان له الفضل كل الفضل فى ظهور هذه الدراسة المتواضعة ، وما كان لها هذا لولا توجيهه ودعمه لى ، وفيضه على من علمه وفلسفته • عن كل هذا لسيادته خالص الشكر والتقدير ، وأخلص الدعوات بالصحة وطول البقاء جزاه الله عنى وعن سائر تلامذته خير الجزاء •

كما تفضل أستاذاى الأستاذ الدكتور محمد توفيق الطويل والاستاذ الدكتور محمد فتحى الشنيطى بالمشاركة فى مناقشتى فى هذا البحث ؛ وكم استفدت من المناقشة ، كما استفدت من قبل طوال تلمذتى علـــى ايديهما فى جامعة القاهرة من علمهما وفلسفتهما ، فلسيادتهما خـــالص الشكر والتقدير ، وجزاهم الله عنا خير الجزاء • • •

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة

بعد الدراسات المتعددة التى أعدها الباحثون فى مجال فلسفة الأخلاق الاسلامية ، يعد من باب التجاوز القول مع القائلين انه لا توجد فلسفة أخلاقية فى الفكر الاسلامى ، كما يعد من الجور اهمال هذا الجانب الأصيل فى الفلسفة الاسلامية • قد يكون صحيحا أن هذه الفلسفة لم تأخذ شكل الدراسة أو الكتابة العلمية المنظمة الا فى القرن الخامس الهجرى تقريبا ، وهذا يرجع الى كفاية الكتاب والسنة للسلف الصالح كهاد ومرشد لهم فى حياتهم العملية ، وبيان الصواب والخطأ فى أنماط السلوك الانسانى ، الأمر الذى كفاهم مؤونة البحث والنظر فى تصوير قواعد ثابتة لسلوكهم ؛ تكون فى مجموعها فلسفة أخلاقية خاصة بهم • الا أنه ، وبالرغم من ذلك ، لا يمكن لأحد أن ينكر أن لهذه الفلسفة أصولا عميقة مردها الى الكتاب والسنة أولا ، والى ما سرى الى التراث الاسلامى من تعاليم الشعوب التى اعتنقت الاسلام فضلا عما أقره الاسلام من سنن العرب فى الجاهلية ، وما انتقل الى الثقافة الاسلامية من ثقافة يونانية ورومانية ، أو حكم هندية وفارسية • والسلوك البشرى عرضة لتحول ومحاكاة مستمرين ، ومن ثم كان الفكر الأخلاقى فى الاسلام يسير فى اتجاهين واضحين :

الاتجاه الأول يقوم على طائفة من الوصايا والنصائح والتوجيهات للملوك والرؤساء والوزراء ، بل للافراد وعامة المسلمين ، معتمدة على الكتاب والسنة ، ومستمدة منهما فى الغالب ، وقد صدر عدد من المؤلفات فى هذا الباب منذ زمن مبكر ، وحمل معظمها عنوان « مكارم الأخلاق » ويمكن أن نذكر بين رجال القرن الثالث الهجرى ابن أبى الدنيا والخرائطى

والطبرسي وللاخير كتاب متداول بين أيدينا • ولا تخلو كتب الحديث نفسها من توجيه على هذا النحو ، ومنها ما جمع أحاديث معينة للتدليل على فضيلة أو فضائل خاصة ، واطرد السير على هذا القياس فى القرون التالية ، ويكفى أن نشير الى علمين اثنين ، أولهما ابن حزم فى رسالته « مداواة النفوس » وثانيهما أبو حامد الغزالى صاحب الموسوعة الكبرى « احياء علوم الدين » وهى بحق المرجع الأول لدارسى الأخلاق العملية فى الاسلام ، ولم تتوقف هذه الدراسة حتى اليوم ، وبين معاصرينا كثيرون عنوا بها ، ونذكر منهم محمد جاد المولى ، صاحب كتاب « الخلق الكامل » ، وهى دراسة توجيهية تقوم على أساس النصائح والدعوة الى مكارم الأخلاق ، مستشهدة بالحكمة والمثل ، أو بالأحاديث والنصوص القرآنية [1] • ولابد لنا أن نشير أيضا الى دراسة أخرى أشد عمقاً وأكثر استقصاء ، وهى رسالة الدكتوراه التى تقدم بها محمد عبد الله دراز الى جامعة باريس وعنوانها : La Morale de koran ، وقد ترجمت الى العربية تحت عنوان : « دستور الأخلاق فى القرآن » وهى دراسة ترمى كما أشار واضعها الى بيان الطابع العام للاخلاق التى تستمد من القرآن ، دون أن تهمل ما قام به الأخلاقيون الاسلاميون والفقهاء والمشرعون • وفيها حديث عن النية والقصد ، والجزاء والمسئولية ، والخير والشر ، ولكنها تتركز حول الأخلاق العملية •

والاتجاه الثانى اتجاه نظرى ، يعرض للقضايا والنظريات الأخلاقية محللا لها ، ومحاولا تفسيرها فى ضوء العقل والنقل ، كنظرية الخير والشر ، أو فكرة الارادة والمسئولية ، أو الثواب والعقاب ، أو نظرية الواجب والسعادة ، ولاشك أن مفكرى الاسلام فى القرن الثانى الهجرى وما بعده ، من فلاسفة ومتكلمين ، بل من صوفية وفقهاء قد عرضوا الشىء من ذلك ، ولكن بصور متفرقة • ولا يستطيع أحد أن ينكر أن المشائين العرب فى المشرق والمغرب قد عرضوا لكثير من المشاكل الأخلاقية فى استقلال ، أو مختلطة بالمباحث السياسية أو الميتافيزيقية ، ولعل أوضح مثل للدرس الفلسفى للاخلاق نجده عند « ابن مسكوية » ،

وان اختلطت لديه الأخلاق بعلم النفس والميتافيزيقـا • والمعتزلة من أسبق المتكلمين الى البحث فى مشكلة الخير والشر ، والحسن والقبـح العقليين ، كما عرضوا لشىء من نظرية القيم الحديثـة ، والتصـوف سلوك عملى وروحى وتربية تقوم على مخاطبة النفس والتأمل والتدبر • وكان لابد للفقهاء والأصوليين أن يعرضوا لمشكلة الواجب والمسئولية ، وأن يضعوا لكل منهمـا قيوده وشروطه • ولم يعالج هذا الجـانب الفلسفى بعد العلاج اللائق به • حتا ان بعض المستشرقين قد عرجوا عليه فى نظرة سريعة وغير مستكملة • وعرض زكى مبارك للأخـلاق عند الغزالى ، وعبد العزيز عزت لابن مسكوية وفلسفته الأخلاقيـة •• وحاول محمد يوسف موسى أن يوضح « فلسفة الأخلاق فى الاسلام » مبينا صلتها بالفكر اليونانى ، كما تناول أحمـد صبحى « الفلسـفة الأخلاقية بين العقليين والذوقيين » مبينا وجهة نظر المعتزلة والمتصوفة • ولم يفت أستاذنا توفيق الطويل فى كتابه « الفلسفة الخلقية ، نشأتها وتطورها » أن يقف عند الفكر الاخلاقى الاسلامى • ولكن بالرغـم من هذا كله فان مجال البحث فى هذا الميدان لا يزال ذا سعة ، وما أحوجه الى دراسة شاملة تلم شعثه وتبرز أوضح معالمه •

بعد هذا كله فقد يكون من الخطأ أن يقال ان الفكر الاسـلامى لم يعرض للمشاكل الأخلاقية ، ولم يعالجهـا فى اسـتقلال ، أو لم يعرضها عرضاً علميا • والأخلاق العملية ، وهى باب هام من أبـواب الدراسة الأخلاقية قد عولجت على مر القرون المـاضية فى صـور شتى ووضعت فيها مؤلفات يعتد بها ولا تزال تغذى الأجيال الحاضرة • وفى الأخلاق النظرية بحوث ودراسات شائقة موزعة يمينا وشـمالا بين مفكرى الاسلام ، وعلى الباحث أن يرجع اليها فى مظانها • وقـد عبر أستاذنا محمد توفيق الطويل عن ذلك بوضوح قائلا : « تبـدو الأخلاق متغلغلة فى جميع فروع المعرفة الاسلامية ، يؤكدها القـرآن الكريم والحديث النبوى ، وتمكن لها الوصـايا والنصـائح والآداب العامة ، وتتغنى بها الاشعار وتمتدحهـا القصص والأمثـال •• ولكن

حظ التفكير الأخلاقى علماً مستقلا عن كل هذه الفروع من المعـرفة يبدو ضئيلا بالقياس الى غيره من ألوان الفكـر العلمى والفلسـفى عند أعلام مفكرى العرب ، والكثير مما نقرأه لهم من وجوه التفكير الأخـلاقى الـذى يتسـم بطابـع علمـى أو فلسـفى قد زودهم به التفكير الأجنبى الدخيل ، الذى تهيأ لهم منذ أن اتصلوا بتراث الأمم القديمة المتحضره منذ منتصف القرن الثامن (الميلادى) وأخذوا ينقلون الى العربية كنوزه ، ويضيفون اليها الكثير من وحـى عبقريتهم وفيض خبراتهم الفنية الخصبة [1] .

وندع جانبا تلك الآراء غير المنصفة التى نفت وجود تفكير أخلاقى لدى المسلمين كما صنع البارون كارادى فو فى كتابه عن الغزالى [2] .

ولم يكن غريبا أن يغفل مؤرخو علم الأخلاق من الغربيين الفكـر الاسلامى مع أنه حلقة لها شأنها فى تاريخ الفكر الأخلاقى بوجه عام . وكيف نتصور أن تقوم تعاليم دينية بعيدة عن أساس أخلاقى . وقد أشرنا من قبل الى عناية الكتاب والسنة بهذه الناحية . ولكن من الخطأ أن نزعم أن هذين المصدرين الدينيين يقدمان مذهبا أو مذاهب أخلاقية مكتملة ، فهما بلا شك دعامة لهذه المذاهب ، ولكن علينا أن نتلمسها فى عمق وتفصيل لدى المفكرين الاسلاميين . واذا كانت الأخلاق العملية لما لها من صبغة دينية ظاهرة قد طغت على الأخلاق النظرية فانهـا لم تلغها .

حقا ان هذه موزعة بين مدارس وباحثين مختلفين ، وعلينا أن نلم شعثها ، وأن نقدم عنها صورة مكتملة ، وهذا ما أخذنا أنفسنا به فى بحثنا هذا . ويدور حول المذاهب الأخلاقية الكبرى ، واخصها مذهب الواجب ومذهب السعادة . وقد قسمنا هـذه الدراسـة الى بابين منفصلين :

---

(١) دكتور توفيق الطويل : الفلسفة الاخلاقية . نشأتها وتطورها ، دار النهضة العربية ، مصر سنة ١٩٦٧ ص ١٣٦ — ١٣٧ .

(٢) البـارون كارادى فو : الغزالى ، ترجمة عـادل زعيتر ، مصر سنة ١٩٥٩ ص ١١٩ وما بعدها .

ينصب أولهما على مذهب الواجب فى حقيقته ومدلوله ، ويعنينا أن نشير الى أصول فكرته فى الكتاب والسنة ، ثم نعرض له فى المدارس المختلفة بين متكلمين وفلاسفة ، فقهاء ومتصوفة • ونحرص حقا على تحديد مميزات الواجب وخصائصه ، وما يقوم عليه من مسئولية والزام ، محاولين أن نقارن ذلك بأشباهه فى الفكر الانسانى القديم والحديث والمعاصر • ولن يفوتنا أن نوجه النظر الى ما يمكن أن يكون قد ارتد الى الثقافة الاسلامية من مؤثرات قديمة شرقية أو غربية •

وينصب الباب الثانى على مذهب السعادة فى حقيقته ومدلوله على نحو ما صورته تعاليم الاسلام ، ووجهة نظر المدارس الاسلامية المختلفة ، وصلة ذلك كله بالفكر القديم والحديث •

وقد التزمت فى هذه الدراسة بالمنهج التاريخى معولا على النصوص واستنباط ما يستخلص منها من آراء ، ولن أعبر عن أحد الا فى ضوء كلامه ، محاولا ما استطعت أن ألم الشعث وأجمع المتفرق • ولم يفوتنى أن أستعين بالمنهج المقارن فاربط الأفكار بعضها ببعض ، وأبين وجوه الشبه أو المخالفة ، ولم أقل بتأثير أو تأثر الا ما قام دليل عليه • ولم أزعم أنى بلغت الغاية ولكنى نحوت نحوا أرجو أن يتابعه ويتلمسه الآخرون • واعتذر سلفا عما أكون قد وقعت فيه من خطأ أو زلل • وحق ما قال العماد الاصفهانى : « انى رأيت أنه لا يكتب انسان كتاباً فى يومه الا قال فى غده لو غيرت هذا لكان أحسن ، ولو زيد كذا لكان يستحسن ، ولو قدم هذا لكان أفضل ، ولو ترك هذا لكان أجمل ، وهذا من أعظم العبر ، وهو دليل على استيلاء النقص على جمله البشر ••

ومن قبل ومن بعد أرجو الله أن يكون عملى هذا طلبا لمرضاته ، سعيا وراء الكشف عن حقيقة المعرفة ، وأن أكون بذلك قدمت لبنة جديدة فى صرح المكتبة العربية الاسلامية •

وعلى الله قصد السبيل ، وما توفيقى الا بالله •

عبد الحى قابيل

الباب الثانى

الواجب الأخلاقى فى الاسلام

الفصل الأول

الواجب الأخلاقى : مدلوله وخصائصه

الواجب الأخلاقى :

الواجب ، تلك الكلمة العظيمة السامية مصطلح لم يعرف طريقه الى الفكر الأخلاقى قبل ظهور عمانويل كانط nt سنة ١٨٠٤م ، فيلسوف الواجب الأخلاقى ، وذلك بالرغم من معرفتنا الحديث عن الخير — موضوعا للأخلاق — مرتبطا بالفضيلة تارة ، وباللذة أو السعادة أو المنفعة تارة أخرى ، على يد فلاسفة الأخلاق منذ القدم ، وان جاء حديثا يفتقر الى جانب الالزام .. كان ذلك واضحا عند سقراط عندما ربط بين الفضيلة والمعرفة أو العلم ، وبين الرذيلة والجهل .

نعم ، قد رأينا بعض الباحثين يحاولون أن يقدموا صورة للضمير الأخلاقى ، كصورة من صور الالزام ، مستدلين على ذلك بسقراط ، الذى تمثلوا الضمير عنده فيما أسماه بصوت الإله فى داخله [(١)] ، متتبعين ذلك عند من أتوا بعده فى الفلسفة اليونانية ، كما استندوا كذلك على ما وجدوه فى العهد القديم والعهد الجديد ، عند اليهودية والمسيحية ، متمثلا فيما اشتملت عليه من صور التحريم التى جاءت بها الوصايا والأوامر الالهية ، وشاع بعد ذلك فى الاخلاق الدينية . الا أن الحديث عن الضمير وحده ، ومحاولة تحديده ووصفه لا يمكن أن يكتفى به فى تقديم ضالة الفلسفة الأخلاقية التى كانت تنشد جانب الالزام فى العمل الأخلاقى .

وقد ظل الأمر هكذا الى أن ذهب علماء الأخلاق المحدثون الى

---

(١) دكتور نجيب بلدى : مراحل الفكر الأخلاقى ، دار المعارف ، مصر سنة ١٩٦٢ ص ٣٦ — ٤١ .

تقسيم الاتجاهات الأخلاقية الى اتجاهين رئيسيين ، اتجاه اطلقوا عليه الاتجاه الغائى Teleology وهو ذلك الاتجاه الذى يدخل السلوك الانسانى فى دائرة ما هو أخلاقى بقدر ما يترتب عليه من غايات محددة ، قد تكون اللذة أو المنفعة أو السعادة أو غير ذلك من الغايات . والاتجاه الأدبى أو اتجاه الواجب Deontology وهو ذلك الاتجاه الذى يعتد بالسلوك الانسانى من الناحية الأخلاقية بقدر اتفاق هذا السلوك مع المبدأ أو القانون الذى يحكم السلوك الأخلاقى دون اعتبار لأية غاية أخرى [٢] . وكان كانط من أبرز الممثلين لهذا الاتجاه ، حينما ميز بين ميدان العلم أو النظر — الذى ربط بينه الأخلاقيون القدماء وبين الفضيلة — وبين ميدان العمل الذى اعتمد عليه كانط فى تصويره لنظريته فى الواجب الأخلاقى . ومن هنا وجدنا عنده ذلك التمييز بين ما أسماه بالعقل العلمي أو النظرى الذى عنى بادراك الحقائق المجردة ، وبين العقل العملى الذى عنى بتصوير الحقائق الأخلاقية .

والحديث عن الواجب موضوع متعدد الجوانب ، بين دينيه وفلسفيه وانسانية ، ولا شك فى أنه موضوع قد تصدر الفلسفة الأخلاقية فى العصر الحديث ، وربما لا نبالغ اذا قلنا أنه يعتبر قمة ما وصلت اليه هذه الفلسفة . وقد نتساءل : ما هى علاقة الواجب كرمز للالزام بالعمل الأخلاقى بتحقيق الخير للانسان ؟ وهل هناك تناقض بين القول بالواجب والتحلى به وبين نشدان الانسان للذة أو السعادة ؟ وأيضا ما هو سر القداسة التى تضفيها دائما الفلسفة الأخلاقية على كلمة واجب ؟ تلك أمور يعنينا أن نجيب عليها فى ضوء ما آمن به وانتهى اليه مفكرو الاسلام .

---

(٢) Ch. a) Encyclopedia of philosophy, Macmillan published Co., 1972, Art, Deontology, vol. . II p. 343, and Teleology, vol. VIII p. 88 - 89.

b) P.H. Nowell Smith, Ethics, London, 1961 p. 12-13 .

الواجب الأخلاقى فى الفكر الاسلامى :

بالطبع لم يوجد أثر يثبت تناول المفكرين لموضوع الواجب الأخلاقى فى تراث الفكر الاسلامى ؛ ويرجع ذلك أولا الى عدم ظهور الواجب كمصطلح فى الفكر الأخلاقى بصفة عامة كما أشرنا من قبل ، وثانيا لعدم اهتمام المسلمين بالفلسفة الأخلاقية كفن مستقل ، حتى قرابة القـــرن الخامس الهجرى عندما ظهر ابن مسكويه وأولى هذا الفن عناية خاصة ؛ محاولا التوفيق بين الفسلفة الأخلاقية عند اليونان ، وبين التعـــاليم الأخلاقية فى الاسلام المتمثلة فى الكتاب والسنة ، والتى كان المسلمون يرون فيها الكفاية . ولا يشعرون بالحاجة الى البحث عن فكر أو فلسفة أخلاقية يستقون منها قاعدة سلوكهم .

ولكن على الرغم من ذلك لا يمكن لأحد ، يريد البحث عن نظريـــة أو مذهب فى الأخلاق الاسلامية ، أن ينكر وجود أصول أخلاقية متناثرة ابتداء مما هو فى الكتاب والسنه ، الى ما هو موضع عناية سائر القائمين على فنون الفكر الاسلامى من الفقهاء والمتكلمين ، الفلاسفة والمتصوفة وغيرهم من مفكرى الاسلام . الأمر الذى يعين الباحث اذا تمكن من القدرة على الصياغة الفنية التى يحتاجها فيلسوف الأخلاق على تصوير مذهب أخلاقى اسلامى ، وهذا هو ما سنحاوله ونحن بصدد تصوير الواجب فى الأخلاق الاسلامية . وفيما يلى سنبدأ بتتبع هذه الأصول فى مظانها الاسلامية .

أولا ـــ فى الكتاب والسنة :

اذا استعرضنا آيات القرآن الكريم ، بحثا عن تحديد مفهـــوم للواجب الأخلاقى : وجدنا أن كلمة « يجب » أو مشتقاتها لم ترد فى القرآن الا مرة واحدة ، فى قوله تعالى : « .. فاذا وجبت جنوبهـــا فكلوا منها وأطعموا القانع والمعتر »[٣] وهى فى معنى بعيد عن معنى

---

(٣) الحج : ٣٦ .

الوجوب الأخلاقى ، وانما هى بمعنى السقوط على الأرض • واذا اعتبرنا الحديث عن الخير والشر موضوعا وثيق الصلة بالواجب الأخلاقى وذهبنا ننشد ذلك فى القرآن ، فاننا وان وجدنا لفظى الخير والشر أو ما يراد فهما من نحو المعروف والمنكر ، وغير ذلك من الألفاظ القرآنية التى تحمل نفس المعنى • ولكننا نجدها كلها على حد تعبير « اذ تسيو »[٤] الفاظا وصفية Descriptive words ، تقوم على الاشارة الى حالات معينة من السلوك ، ولكنها لم ترق الى درجة التجريد المطلوب الفلسفة الأخلاقية ، التى يمكننا معها فهم المعنى العام للخير أو الشر ، بحيث نستطيع أن نصنف تحته سائر الأفعال الانسانية ، كما هو شأن الفلسفة الأخلاقية •

ولم يكن حظ ما ورد فى السنة من أحاديث حول هذا الموضوع بأكثر اختلافا عما ذكرناه بشأن الآيات القرآنية ، ولسنا فى حاجة الى تدليل على ذلك لأن السنة وهى الأصل الثانى من الأصول الاسلامية ، انما جاءت لتوضح وتشرح وتبين ما غمض من القرآن • ولعل هذا الذى ذكرناه يتفق مع القول فى شأن الكتاب والسنة ، من أنهما قد جاءا مشتملين على مجموعة من المواعظ والحكم تدل على الخير وتأمر بالمعروف وتنهى عن المنكر وتدعو الى حسن السلوك ، ولكن الحذر كل الحذر من أن يقال بأنها بهذا تكون مذهبا فلسفيا فى الأخلاق[٥] •

وظل الأمر على هذا بالنسبة للكتاب والسنة ، فلفترة طويلة بقى القرآن المصدر الوحيد لتحديد الأخلاق العملية فى الاسلام ، يفهمه الباحثون على وجه الاجمال بالقدر الذى يحتاجون اليه فى تصوير فضيلة أو فضائل معينة للترغيب فيها ، أو تحديد رذيلة أو رذائل معينة

---

(٤) Ch. Toshihiko Izutsu; The struture of the Ethical terms in the Koran, Tokyo, 1959, p. 262 - 263.

(٥) محمد يوسف موسى (الشيخ) ، تاريخ الأخلاق ، مصر ١٩٤٣ ص ١٦٥ •

للترهيب منها ، وعندما يستشكل عليهم أمر يلجأون الى تفسيره ، مكتفين بالرجوع الى الدلالة اللغوية أو الى شيء من أسباب النزول ، أو ما ورد فيه من قصص قرآني اشتمل على لون من الترغيب والترهيب ، مما يساعد فى اقرار الجانب العملي من الأخلاق ، دون اهتمام ببحث عن صياغة « فلسفية » للأخلاق الاسلامية .

ثانيا — الفقهاء :

اذا كنا لم نلمس فى القرآن فى عهده المبكر حدودا واضحة لبيان ما نعنيه بالواجب الأخلاقى فى الاسلام ، بل لمسنا فقط ، تحديدا لمعالم الأخلاق العملية ، متمثلة فى مجموع الآيات القرآنية والأحاديث النبوية التى تصور الفضيلة أو الرذيلة تحت مسمى العمل الصالح أو الحسنات ، ومسمى الرذيلة أو السيئات . فان الأمر قد تطور بعد ذلك بفضل رعاية الاسلام قرآنا وسنة للاجتهاد بالرأى [٦] فقد أورد ابن الجوزية أن النبى ﷺ قد أقر معاذا على اجتهاد رأيه فيما لم يجد فيه نصا عن الله ورسوله ، فقال شعبة حدثنى أبو عون عن الحارث بن عمرو عن أناس من أصحاب معاذ عن معاذ أن رسول الله ﷺ لما بعثه الى اليمن قال : كيف تصنع ان عرض لك قضاء ؟ قال : أقضى بما فى كتاب الله ، قال : فان لم يكن فى كتاب الله ؟ قال : فبسنة رسول الله ﷺ ، قال : فان لم يكن فى سنة رسول الله ﷺ ، قال أجتهد رأيى ، لا آلو . قال : فضرب رسول الله ﷺ صدرى ثم قال الحمد لله الذى وفق رسول رسول الله لما يرضى رسول الله [٧] ثم كانت بعد ذلك رعاية الخلفاء الراشدين ثم الصحابة والتابعين للاجتهاد بالرأى ، الحكم فى الأمور التى تستجد فى سلوك المسلمين ، ولم يرد فى شأنها حكم واضح وصريح فى الكتاب

---

(٦) انظر : الشيخ مصطفى عبد الرازق : تمهيد فى تاريخ الفلسفة الاسلامية ص ١٢٣ ، دكتور عثمان أمين : الجوانيه ، ص ١٩٢ — ١٩٣ .

(٧) انظر : ابن قيم الجوزية : اعلام الموقعين عن رب العالمين ، دار الجيل ، بيروت سنة ١٩٧٣ ج ١ ص ٢٠٢ .

والسنة • وكان من نتيجة ذلك نشأة المذاهب الفقهية ، ونشأة العلم الفلسفى للمسلمين وهو علم أصول الفقه •

وفى ظل هذا التطور الفكر الفلسفى الاسلامى بدأت تظهر بذور الفلسفة الاخلاقية تلك التى نستشفها من فكر الفقهاء المسلمين • نعم قد دار فكرهم حول تحديد ما ينبغى أن يكون عليه سلوك الانسان من حيث ارتباطه بالامر الالهى من ناحية ، ومن حيث علاقته بالثواب والعقاب من ناحية أخرى • الا أننا نجدهم قد انتقلوا بالفكر الاسلامى نقلة لم تكن موجودة فى الكتاب والسنة ، تمثل ذلك فى وضعهم لما عرف بالأصول الخمسة أو المعايير الخمسة للأفعال ، وهى : الواجب والمندوب والمباح والمكروه والحرام • وقد تميزت هذه الأصول بنوع من التجريد لم يكن موجودا فى الألفاظ الأخلاقية التى وردت فى القرآن ، والتى كانت تقوم فقط بوصف حالة معينة من السلوك ، وذلك لأنهم قد استطاعوا أن يصنفوا سائر السلوك الانسانى ، الخير منه والشرير والمحايد ، تحت هذه الأصول ، بحسب اتفاقه مع الأمر الالهى أو عدم اتفاقه ، الأمر الذى نستطيع معه أن نقرر أنهم بذلك قد ساهموا فى تشييد أساس لفلسفة أخلاقية يمكن الاعتماد عليه فى تصوير حقيقة الواجب الأخلاقى فى الاسلام •

واذا انتقلنا مع الفقهاء نلتمس عندهم أساسا آخرا للفلسفة الأخلاقية بصفة عامة وفلسفة الواجب الأخلاقى بصفة خاصة ، فاننا قد نجده فى تصورهم لمصدر الواجب وكيف أنهم فضلا عن اعتدادهم فى ذلك بالكتاب والسنة ، قد أفسحوا الطريق أمام العقل فى تحديد الواجب • ونحن نتتبع ذلك عند عدد من أعلام الفقهاء • وهاهو ابن حزم يذهب فى كتابه المسمى بالأحكام فى أصول الأحكام الى أن القرآن والسنة هما المصدران اللذان لا ثالث لهما للأمر والنهى فى الاسلام [8] •

---

(٨) ابن حزم (الحافظ أبو محمد على بن حزم) ، الأحكام فى أصول الأحكام ، نشر أحمد شاكر مصر (بدون تاريخ) ج ١ ص ٨٩ •

ولكنه بالرغم من ذلك لا يهمل الاشارة الى ما للعقل وحججه من أهمية ، نرى ذلك عنده فى تعليقه « صحة الخبر » على حجج العقل ، حينما يذهب الى أنه قد « ثبت أن الخبر لا يعلم صحته بنفسه ، ولا يتميز حقه من كذبه ، وواجبه من غير واجبه الا بدليل من غيره ، فقد صح أن المرجوع اليه حجج العقول وموجباتها ، وصح أن العقل انما هو مميز بين صفات الأشياء الموجودات ، وموقف للمستدل به على حقائق كيفيات الأمـور الكائنات، وتمييز المحال منها [٩] •• وابن حزم لم يرق باشارته هـذه الى أهمية العقل وأدلته وحججه الى اعطاء العقل تلك الدرجة من الأهمية التى أقرها الفلاسفة المسلمون أو المعتزلة من المتكلمين ، حينما نسبوا للعقل قدرة على التحسين والتقبيح أو ايجاد العلل لمـا أظهره الله حلالا أو حراما ، بل نجده لم يقر اضافة هذا للعقل وجعله خروجا عن حكمه • الا أنه كان بذلك من بين الفقهاء الذين أعطوا ــ الضوء الأخضر ــ ان صح هذا التعبير ــ للاعتداد بمكانة العقل وما يمكن أن يكون له من دور فى تحديد سلوك الانسان • وقد تطور الأمر بعد ذلك فى صورة وجدناها عند فقيه آخر من فقهاء القرن السادس الهجرى ، وهو سيف الدين الآمدى ، الذى نجده فى كتابه « الأحكام » عندما يتكلم عن الوجوب الشرعى يذهب الى ضرورة أن يكون الواجب بفعله مرجحا على تركه ، ومن ثم لا يتحقق الوجوب فى الفعل اذا تساوى الفعل والترك • ثم يأتى بعد ذلك فيعلق الوجوب بما يرجح به من مدح أو ثواب فى حالة الفعل ، وذم أو عقاب فى حالة الترك • ومن هنا نجد اشارة جـديدة لدى الفقهاء الى ما يتعلق بالواجب من مضمون يقوم على الثواب أو المنفعة بلغة الأخلاقيين • فاذا ربطنا ذلك بتركيزهم على الأمر الالهى المـأخوذ من الكتاب والسنة ، والذى يستمد منه القانون الأخلاقى فى الاسلام ، وجدناهم قد سبقوا الى الجمع بين الاتجاهين السـائدين فى مجال الأخلاق الحديثة فى أمر واحد ، وان افتقروا فى ذلك الوقت الى الصياغة الفنية لكتابة فلسـفة أخلاقية ، وأقصـد بالاتجـاهين

---

(٩) المصدر السابق ج ١ ص ٢٧ •

الاتجاه الأدبى Deontology الذى يعتد بالقانون أو المبدأ دون النظر الى الغــاية أو ما يترتب على الفعــل من نتــائج والاتجــاه الغــائى Teleology الذى يعتد فى الفعل بما يترتب عليه من نتائج أو آثار . وذلك لأنهم ـــ أى الفقهـــاء ـــ قد ركزوا فى فعل الواجب على الأمر الالهى الذى يجب أن يجىء الفعل طاعة وامتثالا له ، كما ركزوا على ما يرتبط بالفعل من مدح أو ثواب ، وبالترك من ذم أو عقاب . أما اذا انتقلنا بعد ذلك الى ابن تيميه سنة ٧٢٨ هـ فى كتاباته الفقهية فنجـــده يذهب فى « الفتاوى » الى الربط بين الأمر الالهى وبين الفطرة الانسانية وبين صلاح الانسان وكماله ، اذ يذهب الى أن الله لم يأمر بأمر الا وقد خلق سببه ومقتضاه فى جبلة العبد ، وجعله محتاجا اليه ، وفيه صـــلاحه وكماله ، بل يزيد الأمر وضوحا بربط ذلك كله بما أطلق عليه الفضائل الأخلاقية فيؤكد أن الله تعالى قد « أمر بالعلم والصدق والعدل وصلة الأرحام وأداء الأمانة وغير ذلك من الأمور التى فى القلوب معرفتها ومحبتها ، ولهذا سميت معروفا ، ونهى عن الكفر الذى هو أصـــل الجهل والظلم ، وعن الكذب والظلم والبخل والجبن ، وغير ذلك من الأمـــور التى تنكرها القلوب [١٠] واذا عرفنا أن اختيـــار ابن تيميه لكلمـــة « الفطرة » مأخوذ من قوله تعالى : « فطرة الله التى فطر الناس عليهـــا » ومن قول الرسول ﷺ الذى جاء فيه : « كل مولود يولد على الفطرة » وجاء فى تفسير الفطرة أنها بمعنى الاسلام المجاوب للعقل ، والمساوق للنظر الصحيح [١١] . انتهينا من ذلك كله الى القول بأن ابن تيميه فى قوله السالف الذكر قد جمع فى السلوك الذى ينبغى أن يسلكه الانسان المسلم بين أمرين :

الأمر الأول وقد وافق فيه غيره من الفقهاء ، بل وافق فيه المسلمين جميعا . هو كون السلوك لابد وأن يجىء موافقا للأمر الالهى ، وأن فيه مصلحة ومنفعة للانسان ، أما الأمر الآخر والجديد فهو التوحيد بين

---

(١٠) ابن تيميه : الفتاوى جـ ٢٠ ص ١٢١ .

(١١) تفسير الكشاف للزمخشرى المجلد ٣ ص ٢٢٢ .

ما جاء به الأمر الالهى وبين ما هو مغروز فى فطرة الانسان ، ومتفق مع العقل والنظر الصحيح • واذا استثنينا صفة الايمان بالله ، تلك التى يتميز بها المفكر المسلم ، ومن خلالها يعلق الأفعال على الأمر الآلهى ، لما بقى لدينا من قول ابن تيمية الا القول بضرورة موافقة الفعل للعقل والنظر الصحيح ، أو أننا بالعقل والنظر الصحيح يمكننا أن نحدد الوجه الذى ينبغى أن يجىء عليه الفعل ، وبهذا نقترب من قول فلاسفة الأخلاق قديما عندما وحدوا بين الفضيلة والمعرفة ، وحديثا عندما ربط العقليون منهم بين العقل العملى وبين الواجب الأخلاقى •

وعلى نهج ابن تيمية سار تلميذه ابن قيم الجوزية سنة ٧٥١ هـ فى اعلام الموقعين ، والشاطبى سنة ٧٩٠ هـ فى الموافقات ، حيث نجدهما يركزان كذلك على الربط بين الأمر الالهى المتمثل فى شريعة الله للناس ، والذى يقابل القانون الأخلاقى عند الأخلاقيين ، وبين ما فيه مصلحة الانسان التى تقابل القول بالغاية الأخلاقية من الفعل • وهاهو ابن القيم يؤكد قيام « الشريعة فى مبناها وأساسها على الحكم ومصالح العباد فى المعاش والمعاد » (١٢) وكذلك الشاطبى يقرر أن القاعدة المقررة أن الشرائع انما جىء بها لمصالح العباد فالأمر والنهى والتخيير جميعا راجعة الى حظ المكلف ومصالحه ، لأن الله غنى عن الحظوظ ، منزه عن الأغراض (١٣) •

ثالثا ــ المتكلمون :

اذا كنا قد وجدنا عند الفقهاء ما يفيد فى تصوير الواجب الأخلاقى من حيث الاشارة الى المصدر المحدد للواجب ، وهل هو الأمر الالهى أم هو الأمر الألهى متفقا مع العقل والنظر الصحيح • فاننا نجد عند المتكلمين اهتماما بجانب آخر ، هو خيريه الفعل موضوع الواجب فى

---

(١٢) ابن قيم الجوزية : اعلام الموقعين جـ ٣ ص ٣ •

(١٣) الشاطبى : الموافقات فى أصول الفقه ، نشر المكتبة التجارية بمصر جـ ١ ص ١٤٨ •

الأخلاق ، هل هذه الخيرية مستمدة من الفعل ذاته أم من أمر آخر خارج ذات الفعل ، كمجرد الأمر الالهى به • والمتكلمون قد درسوا هذا الأمر ، بل أولوه اهتماما خاصا ، تحت عنوان « أفعال العباد » ، وفيه انقسموا الى اتجاهين اساسيين : الاتجاه الأول ويمثله المعتزلة ، والاتجاه الثانى ويمثله أهل السنة والجماعة ، وقد ذهب انصار الاتجاه الأول وعلى رأسهم المعتزلة الى أن حسن الأفعال وقبحها ، أو خيريتها وشريتها ، تكمن فى ذاتها ، فالصدق والأمانة وشكر المنعم وغير ذلك من الأمور الحسنة هى كذلك لأنها فى ذاتها حسنة ، وكذلك الكذب والخيانة والظلم والجبن ، وغيرها من الأمور القبيحة هى كذلك لأنها فى ذاتها قبيحة • وبالعقل ألزم المعتزلة الانسان معرفة حسن الحسن وقبح القبيح ، ومن ثم أوجبوا عليه الاقدام على الحسن والاعراض عن القبيح[14] •ولما كانوا يعولون التعويل كله على العقل فى ادراك حسن الحسن وقبح القبيح ، أو خيرية الخير وشرية الشر ، فقد اتخذوا من العقل مصدر الزامهم بعمل الحسن أو الخير واجتناب القبيح أو الشر ، فذهبوا الى أن الانسان العاقل مطالب بمعرفة الله وعبادته ، ومعرفة الفضائل والتحلى بها والرذائل واجتنابها حتى قبل نزول الرسل [15] بل أكثر من ذلك رأيناهم يضيفون تحسين الأفعال وتقبيحها الى العقل • فيقال بالتحسين والتقبيح العقلى ، أو تحسين وتقبيح العقل [16] • وكأنهم بهذا قد سبقوا كانط فيلسوف الواجب الأخلاقى فى العصر الحديث حينما ربط بين خيرية الواجب وبين الارادة الخيره ، أو العقل العملى •

الا أن الأمر بعد ذلك قد تطور عند المعتزلة المتأخرين ، حينما تركوا القول بأن الحسن والقبح متعلقان بذات الفعل فحسب ، وذهبوا الى القول بأن الفعل يحسن ويقبح بسبب الوجه الذى يقع عليه ، لا ذاته

---

(١٤) الشهرستانى : الملل والنحل ج ١ ص ٧٨ •

(١٥) المصدر السابق ص ٧٧ ، ١٠٧ •

(١٦) المصدر السابق ص ٨٨ ، ١٠٧ ، ١١٧ •

أو لصفة قائمة فيه • ولتوضيح ذلك نستدل بما قاله القاضى عبد الجبار وهو بصدد الحديث عن « الاحسان » القائم على بذل المـــال ، فيقول « ان الوجه الذى له يكون الفعل احسانا كونه نفعا للغير » [١٧] وهو يرد بذلك على من يربط التحسين بذات الفعل ، ومن ثم يرتب حسن الاحسان أو كونه نعمة على ما يتضمنه فعل الاحسان ذاته من مشقة البذل ، وايثار الغير على النفس •• وذلك كله عند القاضى عبد الجبار غير ذى قيمة فى كون الفعل احسانا أو حسنا ، الا اذا تم كونه نفعا للغير • ويضرب مثلا على ذلك بحفر بئرين متساويين فيما يتكلفه حفر كل منهما من مشقة ، فى مكانين مختلفين احداهما فى مكان بعيد عن الناس لا يستفيد منهـــا أحد ، والأخرى فى موضع مسلوك يستفيد الناس منه • والمدح يستحق فقط على البئر التى يمكن للناس الانتفاع به أكثر [١٨] • بل نجده — أى القـــاضى — فى موضـــع آخر يقـــول بحسن الضرر وايجابه اذا علم أن فيه وجه نفع ، فهو يقول : « متى علم أن فى الضرر نفعا عظيما علم أنه يحسن »[١٩] ، بل نجده يزيد الأمر وضوحا فى موضع آخـــر حيث يعقد فصلا عن وجه وجوب الواجب ، يثبت فيه أن الفعـــل الحسن يجب لصفة زائدة فيه على حسنه يترتب عليها المدح بفعله ، والذم بتركه ، ويعدد وجوه الواجبات فى كون الفعل « دفعا للضرر عن النفس ، وردا للوديعة ، وكونه انصافا من قضاء الدين ، وتوفيه الغير حقه [٢٠] •• الى آخر هـــذه الوجوه • بل نجـــده يحاول أن يضرب مثلا لذلك من الواجبات الشرعية فيذكر وجوب الصلاة مع العلم بكونها « تنهى عن الفحشاء والمنكر » •• وكذلك الامتناع عن الخمر مع العلم بالوجوه التى ذكرها القرآن الكريم فى الحكمة من تحريمها [٢١] •

---

(١٧) القاضى عبد الجبار : المغنى ج ١١ (التكليف) ص ١٠٢ •

(١٨) المصدر السابق ص ١٠٣ •

(١٩) القاضى عبد الجبار : المغنى ج ١٣ (اللطف) ص ٣١٨ •

(٢٠) انقاضى عبد الجبار : المحيط بالتكليف ص ٢٤١ •

(٢١) المصدر السابق ص ٢٤٢ •

أما الاتجاه الثانى فيضيف حسن الأفعال وقبحها أو خيريتها وشريتها الى الله تعالى ، وأن الأفعال فى ذاتها لا تحمل ما يشير الى كونها خيرا أو شرا ، وانما هى تصبح كذلك بالأمر أو النهى الالهى ، بحيث لو افترضنا تغير الأمر الالهى لترتب عليه تغيير الحكم عليها بالخيرية أو الشرية بحسب الأمر أو النهى ، يقول الأشعرى : ان الخير والشر بقضاء الله وقدره [٢٢] كما يعلق امام الحرمين أبو المعالى الجوينى حسن الأفعال وقبحها بما يتبعها من مدح أو ذم من قبل الله سبحانه وتعالى ، فيقول : « فالمعنى بالحسن ما ورد الشرع بالثناء على فاعله ، والمراد بالقبيح ما ورد الشرع بذم فاعله [٢٣] ، والى مثل هذا أيضا يذهب الشهرستانى فى » نهاية الاقدام [٢٤] ، بل نراه يفند القول بأن فى الفعل صفات ذاتية تجعل منه أمرا حسنا ، كما أن فى الفعل الآخر صفات ذاتية تجعل منه أمرا قبيحا ، الأمر الذى يجعل العقل ملزما بادراكها قبل ورود الرسل ، فيقول ، ان الأمر ليس هو من قبيل الصفات الذاتية للأفعال ، وانما هو من قبيل المواضعات التى يتواضع عليها الناس بسبب ما ينشأوا عليه من تربية وشرائع يعتقدونها ، وأخلاق يتخلقون بها تؤدى بهم الى تسمية ما يضرهم قبحا ، وما ينفعهم حسنا ، الأمر الذى نرى معه اختلاف أمثال تلك الأسامى « بعادة قوم دون قوم وزمان وزمان ، ومكان ومكان ، واضافة ، وما يختلف بتلك النسب والاضافات لا حقيقة له فى الذات ، فربما يستحسن قوم ذبح الحيوان وربما يستقبحه قوم ، وربما يكون بالنسبة الى قوم وزمان ومكان حسنا وربما يكون قبيحا » [٢٥] .

الا أن الأمر قد تطور لدى الاشاعرة المتأخرين ، مما خفف من شدة الاختلاف بينهم وبين المعتزلة بالنسبة لمسألة تحسين وتقبيح

---

(٢٢) أبو الحسن الاشعرى ، مقالات الاسلاميين ص ٣٢٠ ، ٣٢١ .

(٢٣) امام الحرمين الجوينى : الارشاد ص ٢٥٨ .

(٢٤) الشهرستانى : نهاية الاقدام ص ٣٧٠ .

(٢٥) المصدر السبق ص ٣٧٣ .

الأفعال ، فوجدناهم يقسمون القول فى الأفعال الى ثلاثة أنواع : النوع الأول منها يرون أنه يحسن ويقبح نسبة الى ما تضمنه من كمال أو نقص، ويمثلون الكمال « بالعلم » ، والنقص « بالجهل » ويذهبون الى أنه لا خلاف فى أن ذلك يدرك بالعقل • وهم فى هذا يتفقون تمـام الاتفـاق مع المعتزلة • أما النوع الثانى من الأفعال فيذهبون الى أن الحسن والقبح فيه يعود الى ملاءمته للغرض أو عدم ملاءمته له ، فما يلائـم الغرض فهو حسن ، وما لا يلائمه فهو قبيح • ويمثلون ذلك بقتل شخص معين ، فهو حسن بالنسبة لاعدائه ، وهو قبيح بالنسبة لأهله • وهم فى هذا يلتقون مع المعتزلة فى ظاهر الأمر ، الا أن التقاءهم هذا لا يمكـن الادعاء بأنه التقاء كامل ، ذلك لأنهم علقوا الحسن والقبح على أغراض الآخرين وليس على الفعل نفسه • أما النوع الثالث من الأفعال فهو تلك التى يستحق عليها الانسان مدحا أو ثوابا ، وهو النوع الذى ظل موطنا للنزاع بينهم وبين المعتزلة ، فالمعتزلة يذهبـون الى أنه حسن يـدرك بالعقل ، ويثاب عليه المرء حتى ولو لم ترد فيه شرائع ، أما الاشاعرة فيقولون بأنه بذاته لا هو بالحسن ولا هو بالقبيح ، ومن ثم لا يستحق على فعله ثوابا ولا مدحا ، حتى ينزل به الشرع ، أمرا أو حظـرا (٢٦) •

الا أن أمر التقارب بين وجهة نظر المعتزلة وبين الاشاعرة قد اتضح أكثر عند الرازى سنة ٦٠٦ هـ ، وهو أشعرى متأخر تأثر بالفلاسفة ، حتى صار فيلسوفا بقدر ما هو متكلم ، ولذلك نجده بالرغم من تمسكه بأصول المذهب الأشعرى لا يتردد فى أن يعارض الأشعرى نفسه ، ويناقضه فى بعض آرائه (٢٧) • ومن هنا كان التقاؤه مع المعتزلة ، وخاصة المعتزلة المتأخرين ، فهو يقول فى مسـألة التحسـين والتقبيح برأى القاضى عبد الجبار ، المعتزلى المتأخر ، الذى ذكرناه من قبل ، والقاضى بأن

---

(٢٦) انظر : الايجى : المواقف جـ ٨ ص ١٨٣ ، أحمد أمين : ضحى الاسلام • القاهرة ، جـ ٣ ص ٥٠ — ٥١ •

(٢٧) دكتور ابراهيم مدكور : فى الفلسفة الاسلامية جـ ٢ ص ١٢١ •

الحسن حسن لوجوده عائدة اليه ، والقبيح قبيح لوجوه عائدة اليه ، وينكر على شيوخه من الأشاعرة الاعتراض على هذا التحديد للحسن والقبح على أساس أن الوجوه التى قال بها المعتزلة أمر غير مفهوم ولا معقول . ويرد الرازى على ذلك مدافعا عن رأى المعتزلة بقوله : « فنحن » أى الرازى نذكر تفسير هذه الوجوه بحيث يصير المراد معه مفهوما ، فنقول : لا شك أن الانسان قد يلتذ بتناول الخل ، الا أن المقتضى لحصول تلك اللذة ليس هو تناول الخل فقط ، بل الموجب له مجموع أمور مثل أن يكون قد تقدم أكل طعام طيب الدسم وأن تكون المعدة قوية ، فعند تقدم ذلك الأكل يكون الخل لذيذا لمثل هذه المعدة .. اذا عرفت هذا ، فالمعتزلة قالوا : نحن لا نقول ان المقتضى للقبح فى القتل كونه قتلا فقط ، وانمـا المقتضى مجموعة أمور ، وهو كونه ألمـا واقعا لا لأجل حياة سابقة ، ولا لأجل غرض لاحق ، وكذا القول فى سائر الأشياء الحسنة والقبيحة . فظهر بهذا أن الذين عولوا على هذه الحجة فى ابطـال كلام المعتزلة لم يعرفوا مذهبهم ولم يحيطوا بمقالتهم » [٢٨] .

أما الماتريدية ونسبتهم الى أبى منصور الماتريدى سنة ٣٣٣ هـ شيخ أهل السنة والجماعة فى منطقة ما وراء النهر ، وموقعهم بـين المتكلمين وسط بين الأشاعرة والمعتزلة ، فيقولون فى مسألة التحسـين والتقبيح برأى المعتزلة [٢٩] ، وربما كان ذلك لمناصرة الماتريدى للعقل أكثر مما كان عليه بقية أهل السنة والجماعة ، اذ نراه ــ على خلاف الأشعرى الذى قصر التحسين والتقبيح على خلق الله تعالى ، أو على الأمر الالهى الذى يصير بمقتضاه الفعل حسنا اذا كان الأمر بالفعل أو قبيحا اذا كان الأمر بالترك ــ قد ذهب الى أن الله تعالى قد خلق

---

(٢٨) انظر : فخر الدين الرازى : المطالب العالية ، مخطوط فى دار الكتب المصرية فى عقائد تيمور ٩ جـ ١ ص ٢٣٩ ، محمد صالح الزركان ، فخر الدين الرازى وآراؤه الكلامية ، بيروت ١٩٦٣ ص ٥١٨ .

(٢٩) انظر : دكتور محمود قاسم ، مقـدمة لكتاب منـاهج الأدلة لابن رشيد ، القاهرة سنة ١٩٥٥ ص ١٠٢ .

البشر جميعا ، وقد ركب فيهم القدرة على التمييز والعلم بالمحمود من الأمور والمذموم وجعل ما يذم منها قبيحا فى عقولهم ، وما يحمد منهـا حسنا ، كما عظم فى أذهانهم ايثار القبيح على الحسن ، والرغبة فيمـا يذم على ما يحمد • ودعاهم بما ركبوا عليه ، وما أذرموا به الى ايثـار الحسن على القبيح [٣٠] وواضح مما يقوله أبو منصور المـاتريدى أنه فى الوقت الذى يسلم فيه كانسان مسلم بأن من الأمور ما هو حسن وما هو قبيح ، فهو يسلم أيضا أن الله تعالى قد زود الانسان بالعقل القادر على التمييز بين الخير والشر فضلا عن قـدرته على الربط بين ما يترتب على فعل الخير من عاقبة طيبة وما يترتب على فعل الشر من عاقبة سيئة ، وعلى هذا كانت دعوة العقل الى فعل الخير واجتناب الشر • ولعـل المـاتريدى بهذا متفق مع ما جاء فى القرآن فى قوله تعالى : « وهديناه النجدين » بمعنى أن الله تعالى قد أودع فى الانسان القدرة على التمييز بين طريق الخير وطريق الشر • ومن هنا كانت مسئوليته عن أى الطريقين يختار • وأيضا ميز المـاتريدى بين ما هو مركب فى العقل ، وبين ما هو مغروز فى الطبع بمعنى الهوى والغريزة وبين كيف أن العقل قادر على أن يحسن ما ينفر منه الطبع ، بادراكه لمـا يترتب عليه من عاقبة محمودة • كما أنه قادر على أن يقبح ما يميل اليه الطبع بادراكه لما يترتب عليـه من عاقبه مذمومة [٣١] ولذلك نجد المـاتريدى ينظر الى ما هو مغروز فى الطبع على أنه عدو العقل ، ذلك لأن « الله تعالى خلق البشر على طبائع تميل الى الملاذ الحاضرة ، وتدعو صاحبها اليه وتزينها فى عينـه بما ركب فيه من الشهوات الى ما اليه مثل طبعه ، وهى تتنفر عما فيه ألمه وتعبه ، فيصير طبعه أحد أعداء عقله فى التحسين والتقبيح » [٣٢] وعلى نفس النهج سار تلاميذ المـاتريدى من بعده ، وها هو الامام أبو المعين

---

(٣٠) أبو منصور المـاتريدى : كتاب التوحيد ، بيروت سنة ١٩٧٠ ص ٢٢١ — ٢٢٢ •

(٣١) المصدر السابق ص ٢٢٣ •

(٣٢) المصدر السابق ص ٢٢٣ •

النسفى سنة ٥٠٨ هـ يذهب الى أن الله تعالى هو الخالق بمعنى الموجد لجميع الأفعال حسنها وقبيحها ، خيرها وشرها ، وأن العبد فاعل مكتسب لها بارادته غير مجبور على فعلها ، ومن ثم هو مسئول عن فعله للقبيح أو الحسن ، للشر أو الخير ، ومن هنا نسبة الأفعال الى الله تعالى من حيث الايجاد أو الخلق ، ونسبتها الى العبد من حيث فعلها بارادته واختياره (٣٣) • ويتضح من قول النسفى هذا أنه يقول فيما يتعلق بمسألة التحسين والتقبيح بقول الماتريدى وان لم يفصل القول فيه •

نخلص من هذا الى أن المتكلمين قد انتهوا الى اثبات نوع من الموضوعية للخير والشر ، وجدنا ذلك على السواء عند المعتزلة وأهل السنة والجماعة من أشاعرة وماتريدية ، أما ما ثار بينهم من خلاف فقد كان مرده فى الغالب الى ما ثار بينهم من حساسيات وتعصب وعداء ، كانت تغذيه فى الدرجة الأولى الخلافات السياسية التى طغت بين المسلمين منذ وفاة الرسول عليه الصلاة والسلام ، بين علويين وأمويين وعباسيين ، ومن دار بعد ذلك فى فلك كل منهم •• ولعل أوضح النظر فى ذلك كله كان نظر الماتريدية ، الذين كانوا أبعد هذه الفرق الكلامية — فيما نعتقد — عن حلبة الصراع ، ولذلك كانت نظرتهم يغلب عليها طابع الاعتدال • حيث أقروا أن الأفعال كلها مخلوقة لله تحمل فى ذاتها مقومات كونها خيرا أو شرا ، وأنه تعالى قد وهب الانسان القدرة بالعقل على التمييز بين هذه الأفعال من حيث الخير والشر ، وبالقرآن والسنة دعاه الله الى أن ينجه ناحية الخير وينتهى عن فعل الشر ، مبينا له عاقبة كل من الاتجاهين ، مسئولا عن ايثاره لأى منهما • كما اقترب من ذلك أيضا متأخرو المعتزلة والاشاعرة حينما اتفقوا على أن القول بخيرية الأفعال أو شريتها يعود الى الوجه أو الوجوه التى تقع عليه الأفعال •

ولعلنا ندرك بعد ذلك الجهد الذى قدمه المتكلمون فى تصوير

---

(٣٣) ابو المعين النسفى : التمهيد فى اصول الدين ، مخطوط بدار الكتب رقم ١٤٢ توحيد ورقة ٤٠ ظهر ، ٤١ وجه •

ماهية الأفعال الخيرة منها والشريرة ، والتي تمثل موضوع الواجب الأخلاقي في الاسلام .

رابعا — الفلاسفة :

أما الفلاسفة المسلمون فلم يعنوا بقضية الخير والشر — موضوع الواجب الأخلاقي — على نحو عناية المتكلمين بها ، وربما كان ذلك لتسليمهم بادىء ذى بدء بوجود الخير كقيمة من القيم الثلاث التى تقوم عليها الفلسفة وهى : الحق والخير والجمال . ومن ثم كان انشغالهم بالتوفيق بين الدين والفلسفة فى دراسة هذه القيم ، وها نحن نجد الكندى مثلا — فى توفيقه بين الدين والفلسفة — يجعل كلا منهما يهدف الى « تحصيل الحق والعمل به » ، وتحصيل الحق هو موضوع الفلسفة النظرية التى تعنى بمعرفة البارى سبحانه وتعالى ، أما العمل بالحق — وهو موضوع الفلسفة العملية — فيعنى بمعرفة الفضائل والتحلى بها والرذائل وتوقيها ، بموجب معرفتنا بالحق ، أى بموجب ما يأمر الله به سبحانه وتعالى . يقول الكندى فى بيانه لوظيفة الفلسفة أنها تشمل «علم الوحدانية» وعلم الفضيلة،وجملة كل علم نافع والسبيل اليه والبعد عن كل ضار والاحتراس منه »(٣٤) .

أما الفارابى فيذهب فى نفس الموضوع الى تقسيم العقل الى عقل نظرى وعقل عملى ، على النحو الذى سبقه اليه أرسطو ، ثم يجعل من العقل العملى ، القوة التى تهيىء الانسان الى عمل ما يجب عليه أن يعمله (٣٥) . ثم نراه عندما يتحدث عن المعقولات الأولى التى يعقلها العقل ، يجعلها تشتمل على الوقوف على الجميل والقبيح أو الخير

(٣٤) الكندى : كتاب الفلسفة الأولى ص ٨٢ — ٨٣ .

(٣٥) Ch. Dr . Ibrahim Madkour ; La place d'al Farabi dans L'ecole philosophique musulmane, paris, 1934 p. 137.

هنرى كوريان : تاريخ الفلسفة الاسلامية ، بيروت سنة ١٩٦٦ ص ٢٤٨ .

والشر ، مما من شأنه أن يتحلى به أو يتجنبه الانسان فى فعله [٣٦] .

أما ابن سينا تلميذ الفارابى وشارحه فلا يخرج عمن سبقوه عندما نجده أيضا يقسم الفلسفة الى عملية ونظرية على النحو الذى وجدناه عند الكندى والفارابى ، ويجعل من مهمة الفلسفة العملية معرفة الخير والشر [٣٧] اللذين هما مخلوقان لله تعالى ، يحدثهما فى الأشياء التى يتركب منها العالم ، وبها يتم ما فيهمن نظام [٣٨] .

أما ابن مسكويه سنة ٤٢١ هـ الذى لقب « بالمعلم الثالث » [٣٩] لعنايته بالجانب العملى أو الأخلاقى من فلسفة أرسطو « المعلم الأول » ـ بعد الفارابى « المعلم الثانى » الذى عنى بالجانب النظرى من فلسفة أرسطو وخاصة المنطق والالهيات ـ كما وصف حديثا بأنه أول مفكر اسلامى فى ميدان الأخلاق [٤٠] ، فاذا ذهبنا نستقرىء رأيه فى موضوع حديثنا ، وخاصة فى كتابه تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق « الذى قيل عنه أنه يعد من أهم ما كتب فى فلسفة الأخلاق الاسلامية حتى عصره [٤١] ، فاننا نجده يعقد المقالة الثالثة منه عن الخير والسعادة ، محتذيا فيها حذو أرسطو . يفرق بين الخير والسعادة فيذهب الى ان الخير هو امر مطلق يعنى « الغاية الأخيرة » وأما السعادة فهى « خير

---

(٣٦) الفارابى : آراء اهل المدينة الفاضلة ص ٦٠ ، وانظر : دى بور : تاريخ الفلسفة فى الاسلام ص ٢٢٠ .

(٣٧) ابن سينا : المدخل ـ الشفاء ، القاهرة سنة ١٩٥٢ ص ١٤ .

(٣٨) ابن سينا : رسالة فى سر القدر (ضمن مجموعة) طبع الكردى ، القاهرة سنة ١٩٢٨ هـ ص ٢٤٦ .

(٣٩) العاملى : أعيان الشيعة جـ ١٠ ص ١٣٩ طبع دمشق سنة ١٩٣٨ م .

(٤٠) د. عبد العزيز عزت : ابن مسكويه وفلسفة الأخلاقية ، نشر عيسى الحلبى بالقاهرة سنة ١٩٤٦ ص ٨ .

(٤١) Donaldson (Dwight M.) ; Studies in Muslim Ethies, London, 1963 p. 122.

ما مضاف الى صاحبه » [٤٢] ، ثم يدخل بنا بعد ذلك الى الحديث عن أقسام الخير [٤٣] ، منتقلا بعد ذلك الى تحليل النفس الانسانية وقواها ، وكيفية ترتيب هذه القوى ليتحقق للانسان السعادة القصوى ، بما أسماه بتحصيل الفضائل المقابلة للتقسيم الثلاثى للنفس ، وهو الامر الذى شارك فيه ابن مسكويه بقية الفلاسفة المسلمين •

وعلى نهج فلاسفة المشرق الذين مثلنا لهم بالكندى والفـــارابى وابن سينا وابن مسكويه سار فلاسفة المغرب ، ابن باجه وابن طفيــل وابن رشد ، غير عابئين ببيان ماهية الخير ، بل منشغلين ببيان الوسيلة الى ادراك الخير الذى هو محور سعادتهم • مركزين فى ذلك على اعداد النفس لتصلح لهذا العمل الجليل ، وان بدا على ابن باجه وابن طفيــل فى هذا مسحة صوفية ، لا تخلو أحيانا من صنعة رمزية [٤٤] ، ولعل ذلك كان راجعا الى الحملة التى شنها الغزالى على الفلسفة والفلاسفة ، مضمنا اياها كتابه « تهافت الفلاسفة » الأمر الذى نجد معه ابن رشد الذى جاء بعدهما ، وبالرغم من اشادته بما قدماه من فلسفة ، يتخلص مما كان فى فلسفتهما من نزعة صوفية وصنعة رمزية ، وربما كان ذلك لتخلصه من عقدة اتهام الفلسفة بالتكفير والتبديع ، وقيامه بالرد على الغزالى الذى ضمنه كتابه « تهافت التهافت » ، ولعله لذلك لم يجد ضيرا فى تناول القضايا التى أثارها المتكلمون والفلاسفة فى المشرق والرد عليها ، ويعنينا من هذه القضايا القضية موضوع دراستنا • وهى قضية الخير والشر — موضوع الواجب الأخلاقى — التى نجده يقول فيها برأى قريب أو مشابه لرأى المعتزلة ، منكرا على السلفيين أو أهل السنة تعليقهم

---

(٤٢) ابن مسكويه : تهذيب الأخلاق وتطهير الاعراق ، القاهرة ١٩٥٩ ص ٧٧ •

(٤٣) انظر : المصدر السابق ص ٧٨ وما بعدها •

(٤٤) انظر : دكتور ابراهيم مدكور : فى الفلسفة الاسلامية جـ ١ ص ٥٢ ، دكتور محمد على ابو ريان : تاريخ الفكر الفلسفى فى الاســلام ، الاسكندرية سنة ١٩٧٤ ص ٤٥١ •

خيرية الأفعال وشريتها على الأمر والنهى الآلهى ، واصفا ذلك بأنه فى غاية الشناعة ، ومؤكدا أن الخير والشر هما كذلك بذاتهما ، وأنهما مخلوقان لله تعالى [٤٥] • ثم يساير ابن رشد سابقيه من الفلاسفة ، فيجعل هذه الأشياء الخيرة أو الشريرة موضوعا لأحد قسمى العلم والعمل ، الـذى أسماه بالأخلاق ، بالاضافة الى القسم الآخر من العلم العملى الذى أطلق عليه « الفقه » والفقه والأخلاق عند ابن رشد يعنيان « امتثال الأفعال التى تفيد السعادة ، وتجنب الأفعال التى تفيد الشقاء » [٤٦] •

نخلص من هذا كله الى أن الفلاسفة المسلمين قد اتفقوا جميعـا على القول بموضوعية الخير والشر فى الأفعال الانسانية ، متابعين بذلك ما قال به المعتزلة والمـاتريدية من المتكلمين ، وسبق الاشارة اليه • الا أنهم قد عنوا بأمر آخر ، لم يعن به المتكلمون من قبل ، ألا وهو وسيلة ادراك هذا الخير الذى يمثل مضمون الواجب الأخلاقى ، أو الذى يقوم عليه الواجب الأخلاقى فى الاسلام •• الا وهو العقل • محاولـين تخليصه من كل ما يعوق ادراكه لهذا الخير من قوى أخرى تنازعه السيطرة على الانسان •• سائرين فى هذا على نهج الفلاسفة اليونان بصفـة عامة ، وأفلاطون وأرسطو بصفة خاصة ، قائلين مرة بتقسيم النفس •• ذلك التقسيم الثلاثى المشهور عند افلاطون ، وضرورة سيطرة القسم المسمى بالنفس العاقلة على ما يسمى بالنفس الشهوية والنفس الغضبية ، وتارة أخرى قائلين بنظرية التوسط الأرسطية ، ومرة ثالثة يقولون بهما معا فى آن واحد • كما لا يخلو الأمر عندهم أحيانا من القول بنزعة صوفية تطالب بالزهد فى مطالب البدن المـادية من أجل تخليص النفس أو العقل من سيطرة البدن بما فيه من ثقل ومادية ، من أجل اتاحة

---

(٤٥) انظر : ابن رشد : منـاهج الأدلة ، القاهرة سـنة ١٩٥٥ ص ٢٣٣ — ٢٣٧ •.

ومقدمة التحقيق للدكتور محمود قاسم لنفس الكتاب ص ١٠٤ •.

(٤٦) ابن رشد : فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، بيروت ١٩٦١ ص ٤٩ — ٥٣ •

الفرصة للعقل لادراك ما هو خير ، وتمهيد السبيل أمامه لتحقيق سعادة الانسان . وقد فصلنا القول فى هذا فى حديثنا فى الباب الثانى عن السبيل الى ادراك السعادة .

* * *

حقيقة الواجب فى الأخلاق الاسلامية :

لا يمكن لنا أن ننكر أنه قد سبق الى ذهننا ونحن بصدد الحديث عن حقيقة الواجب فى الأخلاق الاسلامية ، صورة الواجب الكانطى فى الفلسفة الأخلاقية ، ولكننا نود أن نؤكد منذ البداية أن ذلك لا يعنى أننا نعتبر هذه الصورة هى الصورة المثلى أو الفريدة ، محاولين أن نرتب الأفكار الاسلامية بحيث تجىء الصورة الاسلامية للواجب الأخلاقى مطابقة لها تمام المطابقة ، بل اننا ننظر الى صورة الواجب الكانطى على أساس أنها الصورة التى شاعت فى الفكر الأخلاقى ، ونحن نحاول أن نصل من خلال الأفكار الأخلاقية فى الاسلام — والتى أشرنا من قبل الى بعض منها عند المدارس الاسلامية المختلفة — الى صورة للواجب ، لعلها تتفق ولعلها تختلف مع الصورة الكانطية ، وسنشير الى ذلك الاتفاق أو الاختلاف فى حينه عن طريق المقابلة بين الفكرة الاسلامية ، وما يقابلها فى الأخلاق الانسانية بصفة عامة .

واصطلاح الواجب فى الأخلاق قد ظهر ليؤكد الالتزام بالعمل الأخلاقى دون نظر لما يترتب عليه من نتائج أو آثار (٤٧) أو قد جاء — بعبارة أخرى — ليؤكد أن الواجب أو العمل الأخلاقى هو العمل الذى يكون فقط احتراما للقانون أو للقاعدة الأخلاقية التى يشرعها العقل (٤٨) ، بحيث لو تدخل فى الدافع الى عمله أى أمر آخر غير هذا الاحترام

---

(٤٧) Ch. The Encyclopedia of philosophy ; Art : Deontological Ethics Vol. II p. 343.

(٤٨) Ch . The Idea of Duty, in Britannica great Books, The great Ideas, Vol II p. 363.

لأخرجه من نطاق العمل الأخلاقى •• ولا شك أننا فى الفكر الاسلامى نجد من الأصول الأخلاقية التى تحدد سلوك الانسان المسلم ما يقترب من هذا وان لم يطابقه تمام المطابقة ، مثال ذلك العمل لوجه الله تعالى ، دون انتظار لما يترتب عليه من آثار ، أو أن العمل الأمثل للانسان المسلم هو العمل الذى لا يعمله الا ابتغاء لمرضاة الله دون نظر الى منفعة دنيوية أو آخروية . وان كان ذلك لا يمنع فى الاسلام من استحقاق المرء للثواب على عمله من جهة الله تعالى • وفيما يلى سنستعرض هذه الأصول :

العمل ابتغاء وجه الله تعالى :

والعمل لوجه الله يعنى فى الأصول الإسلامية العمل الذى يأتيه المرء طاعة وامتثالا لأمر الله ، الذى يعد بمثابة القانون الأخلاقى فى الاسلام ، دون انتظار لأية نتيجة تترتب عليه فى هذه الدنيا ، بل قد يصل به السمو الى عدم النظر الى الجزاء الآخروى على الفعل من قبل الله تعالى • ويظهر ذلك عند المسلمين الذين يصلون الى درجة القداسة أو يمثلون المثل الأعلى فى الأخلاق الاسلامية • التى لا فصل فيها بين الدين وبين الأخلاق •• ولعل من الأمثلة التى تعبر عن هذا الاتجاه المثالى ، مسلك الصوفية الأوائل المعروفين بالزهاد ، والعباد الذين تمثلوا السلوك الأخلاقى فى عبادة الله طاعة وامتثالا له ، دون نظر الى أية نتيجة ينتظرونها من وراء سلوكهم ، وأنظر مثلا « رابعة العدوية » بعد أن تزهد فى الدنيا نراها تزهد فى ثواب الآخرة أيضا ، عندما تقول : « ما عبدته خوفا من ناره ولا حبا فى جنته ، فأكون كالأجير السوء ، بل عبدته حبا له وشوقا اليه » [٤٩] • فلننظر فى قول رابعة هذا لنراها كيف رفضت أى مقابل لسلوكها الذى هو عبادة الله سبحانه وتعالى •

---

(٤٩) دكتور محمد مصطفى حلمى : الحب الالهى ص ٩٥ ، دكتور أبو الوفا التفتازانى : مدخل الى التصوف الاسلامى ، القاهرة ١٩٧٤ ص ١٠٢

ولعل هذا الاتجاه الأخلاقي يتفق أيضا مع ما أقره المسلمون جميعا مما يعرف بأخلاق الأريحية Generosity ، والتي يعبرون بها عن شيم السخاء والكرم والمروءة والجود ، وكلها تعني — مع فروق طفيفة — العمل على البذل والعطاء دون انتظار لمقابل ، وهي أخلاق عربيــة أبقى عليها الاســلام بعد أن خلصها مما رآه فيها من نقص مثل المبالغة في البذل أو العطاء الى الحد الذي يؤدي الى الافقار أو الاضرار بالنفس أو الأهل مثلما نقل عن « حاتم الطائي » [٥٠] فكان قول الله تعالى في هذا الشأن داعيا الى الاعتدال : « ولا تجعل يدك مغلولة الى عنقك ولا تبسطها كل البسط فتقعد ملوما محسورا »[٥١] ، كما خلصها كذلك مما كان يضمنها العرب من غاية لا أخلاقية .. تتمثل في التفاخر بالقبلية والتعالي على حساب القبائل الأخرى ، فألغى الاسلام ذلك من أساسه بدعوته الى التواضع وبغض التعالي والعجب ، يقول تعالى : « ولا تمش في الأرض مرحا ، انك لن تخرق الأرض ولن تبلغ الجبال طولا »[٥٢] كما أصبح في الاسلام لا مجال للتفاخر على الغير الا بفضيلة التقــوى يقول تعالى : « ان اكرمكم عند الله أتقاكم »[٥٣] كما جاء عن الرسول ﷺ في الحديث الصحيح قوله : « يا أيها الناس ألا ان ربكم عز وجل واحد ، ألا وان آباكم واحد ، ألا لا فضل لعربي على عجمي ألا لا فضل لأسود على أحمر الا بالتقوى » [٥٤] بقي بعد ذلك أن خلق الاريحية لم يعن الا بالعمل الخالص لوجه الله أو طاعة للقانون أو القاعدة الأخلاقية في الاســلام .

---

(٥٠) Ch. Donaldson (Dwight M.) ; Studies in Muslim Ethics, p; 4.

(٥١) الاسراء / ٣٧ .

(٥٢) الاسراء ٢٩ .

(٥٣) الحجرات / ١٣ .

(٥٤) انظر : ابن تيمية : اقتضاء الصراط المستقيم ، القاهرة ١٩٥٠، ص١٤٤ .

وقد نحا المفكرون الاسلاميون نفس المنحى تقريبا فى كتاباتهم الأخلاقية نرى ذلك عند الراغب الاصفهانى حينما يتحدث عن وجوب اكتساب الفضيلة المحمودة فيذهب الى تقسيم الفعل الانسانى الى ما هو دنيوى وما هو آخروى مع تفضيل الآخروى منه على الدنيوى من حيث الغاية والمقصد ، ثم يتحدث عن كمال الفعل الآخروى فيشترط عدة أمور من بينها ضرورة ألا يقصد الا المكرمة ، والمكرمة عنده تعنى أن يكون الفعل طلب لمرضاة الله تعالى ، استنادا الى قوله تعالى : « مثل الذين ينفقون أموالهم ابتغاء مرضاة الله » • كما يشترط من بينها أيضا الا يقصد به جلب منفعة دنيوية أو دفع مضره ، بل اذا طلب الانسان مرتبة أهل التحقيق ، وهم أصحاب المنزلة الأخلاقية الأعلى فى الاسلام ، فينبغى ألا يقصد بفعله جلب منفعة آخروية ، فيبعد عن سلوكه شبهة انتظار الثواب كعوض على فعله [٥٥] وينحو ابن تيمية سنة ٧٢٨ هـ نفس المنحى [٥٦] حينما يتكلم عن العمل الصالح باعتباره فضيلة اسلامية ، فيؤكد ضرورة أن يقصد به وجه الله تعالى ، مستدلا على ذلك بالقرآن والسنة من نحو قوله تعالى : بلى من أسلم وجهه لله وهو محسن فله أجره عند ربه . ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون [٥٧] « وقول النبى ﷺ : « انما الأعمال بالنيات وانما لكل أمرىء ما نوى ، فمن كانت هجرته الى الله ورسوله فهجرته الى الله ورسوله ومن كانت هجرته لدنيا يصيبها أو امرأة ينكحها فهجرته الى ما هاجر اليه » [٥٨] •

وفى هذا المقام نستطيع أن نؤكد ظهور الفضيلة الأخلاقية فى الاسلام ، أو العمل الأخلاقى فى صورة تخففت فيها من التركيز على الغاية المتمثلة فى طلب اللذة أو السعادة أو المنفعة ، أو على الأقل لم تجعل

---

(٥٥) انظر : الراغب الاصفهانى : الذريعة الى مكارم الشريعة ص ٣٤ .

(٥٦) انظر : ابن تيمية : العبودية ص ١٣٦ — ١٣٧ .

(٥٧) البقرة / ١١٢ .

(٥٨) رواه البخارى ومسلم عن عمر بن الخطاب رضى الله عنه .

منها الأساس فى العمل الأخلاقى أو فى ممارسة الفضيلة ، بل جعلت الأساس لطاعة الأمر الالهى الذى يمثل القانون الأخلاقى فى الاسلام • وبهذا قربت من صوره الواجب الأخلاقى فى الفلسفة الأخلاقية وان لم تطابقه •

الثواب والعقاب :

قد يصطدم المفكر الأخلاقى فى الاسلام ، وهو بصدد تحرير الفعل الانسانى من طلب المنفعة أو دفع المضرة فى الدنيا أو فى الآخرة ، ليصل به الى درجة عليا من السمو الأخلاقى ، بمسألة الثواب والعقاب كمبدأ أساسى يقره الدين الاسلامى ، وكيف يوفق بين التصديق بصحته ، وبين عدم القصد اليه فى اتياننا للفضيلة ، وقد ظهرت الاجابة على هذه المسألة واضحة فى رد أهل السنة فى الفكر الاسلامى على قول المعتزلة بوجوب اثابة الله سبحانه وتعالى للانسان على فعله للحسن أو للخير ، ومعاقبته على ارتكابه فعل القبيح أو الشر ، من خلال حديثهم عن الوعد والوعيد • وكان نقد أهل السنة لهم فى هذا اعتمادا على أنه لا ينبغى أن يوجب الانسان على الله شيئا ، ثم ان الثواب والعقاب من قبل الله سبحانه ، هو أمر من قبيل الفضل أو العدل • وقد ذهب ابن تيميه الى شىء من هذا القبيل بعد أن أكد ضرورة أن يؤتى الفعل الانسانى طلبا لوجه الله ، ثم فصل بين الفعل وبين دخول الجنة كاثابة ومجازاه من قبل الله سبحانه وتعالى للانسان عليه ، فجعل دخول الجنة وان كان مرتبطا بالعمل الصالح ، فهو ليس على سبيل المعاوضة والمقابلة ، كما أنه ليس سببا ضروريا لهذا الجزاء ، بل قد يكون الجزاء ، وهو دخول الجنة بدون العمل • ويذكر للتدليل على أن ارتباط الجنة بالعمل الصالح ليس من قبيل العوض خمسة أمور ، يستمدها من الكتاب والسنة ، وخلاصتها •

أولا : ان الله سبحانه وتعالى ليس محتاجا الى عمل العباد ، كما يحتاج المخلوق الى عمل من يستأجره لجلب منفعة أو دفع مضره ، ومن ثم يعطونه ما يقابل ذلك •

ثانيا : ان الله سبحانه وتعالى هو الذى خلق العبد وأحياه ورزقه ، وخلق العمل وييسره للعبد ، وحبب اليه الايمان وكره اليه الكفر والفسوق والعصيان ، فكيف يتصور أن يكون العبد على الله عوض وهو خلقه وأحدثه وأنعم عليه به •

ثالثا : ان عمل العبد مهما بلغ من قدر فهو ضئيل بالنسبة الى ثواب الله سبحانه وتعالى ، بل ان أقل أجزاء الثواب يستوجب اضعاف عمل الانسان اذا ما نظرنا اله بمنظار المعاوضة والمقابلة •

رابعا : ان نعم الله سبحانه وتعالى على العباد لا تحصى ، وان تطبيق المعاوضة والمقابلة يستوجب أضعاف عمل الانسان ، اذن فلم هذا الاجتهاد بالقول بالمعاوضة الذى يؤدى الى الاضرار بالمجتهد نفسه •

خامسا : ان الانسان كانسان ، وما يتسم به من ضعف وقصور يجعله كثير الخطأ والتقصير ، ولولا عفو الله سبحانه وتعالى عن السيئات وتقبله أحسن ما عمل الانسان لما استحق الانسان ثوابا • ولهذا قال ﷺ : « من نوقش الحساب عذب • قالت عائشة : يا رسول الله : أليس الله يقول : فأما من أوتى كتابه بيمينه ، فسوف يحاسب حسابا يسيرا »[٥٩] قال : ذلك العرض ، « ومن نوقش الحساب عذب »[٦٠] وعن القول بامكان الله تعالى أن يدخل الانسان الجنة بدون عمل يقول ابن تيميه : « لكن مع هذا فالعمل الصالح فى الدنيا سبب لدخول الجنة ، وان كان الله يدخل الجنة بدون هذا السبب ، كما يدخل الأبناء تبعا لآبائهم ، وليس كل ما يحصل بسبب لا يحصل بدونه ، كالموت الذى يكون بالقتل ويكون بدون القتل ، ومن فهم أن السبب لا يوجب المسبب ، بل لابد أن يضم الله اليه أمورا أخرى ، وأن يدفع عنه آفات كثيرة ، وأنه قد يخلق المسبب بدون السبب — انفتح له حقيقة الأمر من هذا وغيره »[٦١] •

---

(٥٩) الانشقاق : ٧ — ٨ •

(٦٠) ابن تيميه : جامع الرسائل (رسالة فى دخول الجنة) ص١٤٨ — ١٥٠

(٦١) المصدر السابق ص ١٥٢ •

أما القاضى عبد الجبار : فيحل هذا الأشكال بطريقة أخرى تتوافق مع اتجاه المعتزلة العقلى، وذلك من خلال التفرقة التى يقيمها بين أمرين رئيسيين هما فكرة الواجب والايجاب ، من حيث طبيعتهما ، وفاعل كل منهما ، فالواجب — عنده — هو الفعل الذى يجب لمقتضيات فى ذاته تجعل منه واجبا لا لشىء آخر خارج ذاته ، أما الايجاب فالمقصود به الأمر أو الالزام بهذا الواجب من خارجه ، أما من حيث فاعل كل منهما ، ففاعل الواجب هو الانسان الذى يقوم بفعله الوجه الذى عليه قد وجب ، والقائم على مقتضيات فى ذاته ، أما فاعل الايجاب فهـو الله سـبحانه وتعالى ، وهو بايجابه للواجب يكلف العبد به ، وفى مقابل ذلك يثيبه عليه اذا أداه لمـا يتكلفه فى سـبيل ذلك من جهد ومشقة ، وحتى لا يوصف الله تعالى بالظلم للعبد — تعالى الله عن ذلك — الا أنه لا علاقة فى ذلك بين الاثابة وكون الفعل واجبا ، بمعنى أن الله سبحانه لو لم يثب العبد عليه لكان أيضا الفعل واجبا ، ويضرب القاضى عبد الجبار مثلا لذلك الملحد الذى لا يؤمن بالله ، ولا ينطبق عليه التكليف من قبل الله تعالى ، ولكنه بالرغم من ذلك يدرك كون الواجب واجبا . بل ويزيد الأمر وضوحا من خلال اجابته على سائل عما اذا كان الثواب هو علة وجوب الواجب من عدمه ؟ فيجيبه بقوله : ان استحقاق الثواب هو الذى يحسن لأجله الايجاب من جهـة الله تعالى ، لأنه اذا ألزم العبد ما يشق فقد تضمن ما يخرج عن أن يكون فى حكم الظلم ، ولا يصح ذلك الا بالثواب ، لأنه لا يستحق على الواجبات الا النفع الذى هو حاله ... ولا يجب اذا كان الثواب هو الوجه فى حسن الايجاب أن يكون هو الوجه فى وجوب الفعل ، ثم يعدد القاضى عبد الجبار الأدلة على هـذا ، منها ، أن من لم يعرف الثواب فقد يعرف وجوب رد الوديعة وقضاء الدين ، بل من جحد ذلك (أى الثواب والعقاب) فانه يعرف وجوبهما . ثم يستدل أيضا بقول أبى على الجبائى ان من حق الثواب ألا يستحق الا على فعل واجب أو ندب ، فلو كان الواجب يجب لأجله لكان الندب أيضا يجب لأجله ، ويقول أيضا بأنه لو كان الواجب يجب من أجل الثواب ، كما أن الثواب لا يستحق الا على الواجب

لتعلق كل منهما بالآخر ، ولأدى الى نفى الوجوب والثواب معا[٦٢] •

ولكن هل المقصود بذلك هو اثبات مضادة بين الواجب والثواب ، أو بين الواجب والمنفعة فى الفكر الأخلاقى فى الاسلام ؟ الواقع أن ما حصلناه من أقوال مفكرى الاسلام لا يشير الى ذلك ، وانما المقصود هو تنقية العمل الأخلاقى من أن يكون الانسان مكرها عليه بدافع المنفعة فى الدنيا أو المنفعة الأخروية ، المعروفة بالثواب • ولعل هذا هو المستهدف من التقسيم الذى سبق ذكره للقاضى عبد الجبار للواجب والايجاب ، مستبعدا أن تكون المنفعة المتمثلة فى الثواب داخلة فى كون العمل واجبا ، بدليل أننا نجده فى موضع آخر يشير الى أنه لا ضير فى أن يفعل المرء الفعل لأنه واجب ، ولاتقاء ضرر فى المستقبل • ولتركيز القاضى على المستقبل فى التحرز من الضرر سبب ، هو أنه يعتبر نشدان المنفعة أو اتقاء الضرر فى الحاضر هما بمثابة الجاء الى الفعل يخرجانه من دائرة الواجب المستحق للمدح بفعله[٦٣] • كما يؤكد كذلك أنه لا ضير فى أن يفعل المرء الفعل لأنه واجب وللثواب ، فيقول : « وما نقوله من أنه متى فعل الواجب لوجوبه وللثواب ولم يفعل القبيح لقبحه وللثواب لا يخرج من أن يستحق المدح به ، والثواب لا يؤثر فيما قلناه ، لأنا انما منعنا من أن يستحق المدح متى فعل الفعل للنفع ، فاما اذا فعله لما له وجب ولأمر آخر لا يقدح فى أن يكون مفعولا لوجوبه فذلك غير مؤثر فيه »[٦٤] •

ولعلنا بذلك نستطيع أن نقرر أن المعتزلة أو القاضى عبد الجبار المعتزلى قد سبق كانط فيلسوف الواجب بثمانية قرون تقريبا • ذلك أن كانط فى صياغته للواجب الأخلاقى قد استبعد أن يكون الخوف

---

(٦٢) القاضى عبد الجبار : المغنى ج ١٤ (كتاب الأصلح ، القاهرة ١٩٦٥ م ص ٣٠ — ٣١ •

(٦٣) القاضى عبد الجبار : المغنى ج ١١ (التكليف) ص ٥١٣ •

(٦٤) المصدر السابق ص ٥١٥ .

أو الميل أو العواطف أو المنفعة ، قادرا على أن يعطى للفعل قيمة أخلاقية ، بل القادر على ذلك هو احترام القانون وحده[٦٥] . وكانط لم يقصد بهذا ، الدعوة الى نوع من الزهد يقوم فى رفض السعادة ، لأن الميل الى السعادة مغروز فى طبيعة كل كائن عاقل متناه . ولا هو أيضا يحارب بذلك الميول الطبيعية الموجودة فى الانسان أو دفعها بأنها شريرة ولكنه يقصد فقط « رفض صلاحيتها لأن تكون قواعد للارادة ومبادىء الأخلاق . انه لا يدين المشاعر الطيبة ولا يستهجن لذة العمل الصالح ، لكنه يرفض أن تقوم هذه المشاعر بتزويد الارادة بقواعدها المقررة »[٦٦] وقد كان وراء ذلك كله رغبة كانط ــ كما كانت رغبة القاضى عبد الجبار من قبل ــ فى أن يسمو بالواجب الأخلاقى ، ليجعله عقليا لا تفسده أية عناصر تجريبية ، فهو قد أراد له ــ كما يقول ــ أن يجىء خاليا من كل شوائب الدوافع والميول ، لأن هذه تفسد من صفاء القانون العقلى وسموه وقوته كما يفسد أى عنصر تجريبى مهما ضؤل قوة وقمة البرهان الرياضى اذا دخل فيه[٦٧] . ترى هذا التحرز واضحا عند كانط عندما يتحدث عن الميول الطبيعية وصلتها بالواجب ، فيقول : « ويمكن أن يكون لدى ــ دون شك ــ نحو الموضوع المعتبر ، نتيجة للفعل ، الذى أنويه ميل ، ولا يكون لدى نحوه احترام أبدا »[٦٨] ولا خطر ولا اعتراض عند كانط على هذا الميل ما دام هو نتيجة للواجب وللارادة الخيرة ، وانما الاعتراض على الميل كل الاعتراض اذا تدخل فى نشاط الارادة الخيرة المحددة للواجب ، مستهدفا بذلك تخليص الواجب من أية شائبة خارجية تؤثر على مبدئه أو قانونه المتمثل فى الارادة الخيرة عنده ، ذلك لأن

---

(٦٥) انظر : كانط : اسس ميتافيزيقا الأخلاق ، ترجمة دكتور فتحى الشنيطى ص ١٤٧ وما بعدها .

(٦٦) Ch. Joseph Vialatoux; La morale de Kant, P.U.F. 5 ed. Paris, 1958 P. 21 - 22 .

الدكتور عبد الرحمن بدوى : الأخلاق النظرية ص ١٢٢ .

(٦٧) Ch. Kant; Critique de La Raison Pratique, P. 39 tr. (Fr.) Picaret, 3e ed Alcan Paris, 1906.

(٦٨) انظر : كانط : أسس ميتافيزيقا الأخلاق ص ٦٧ .

القيمة الأخلاقية للفعل عنده لا توجد فى النتيجة التى ننتظرها منه ، كما لا توجد فى مبدأ له يحتاج لاستعارة دافعة من نتيجة مرتقبة للفعل[٦٩] .

واذا نظرنا الى موقف كانط هـذا من السـعادة ومن الميـول الانسـانية وعلاقتها بالواجب الأخلاقى ، نجد أن الأمر لا يختلف كثيرا عما رأيناه فى الفكر الاسلامى عند القاضى عبد الجبـار عندما خـلص الواجب من كون الثواب أو المنفعة أساسا فى فعله ، وان لم يعترض عليهما كنتيجة مترتبة عليه . مبقيا بذلك على ضرورة فعل الواجب من أجل كونه واجبا .

علاقة الواجب بالسمع والعقل فى الفكر الاسلامى :

بعد أن اثبتنا موضوعية الواجب ، وعدم تدخل الثواب والعقاب فى كون الفعل واجبا ، ثار تساؤل حول ماهية العلاقة بين الواجب وبين السمع والعقل فى الفكر الاسـلامى ، وهل لأى منهما دخل فى كون الواجب واجبا؟وجاءت الاجابة علىذلك متسقةمع ما سبق اثباته،وخلاصتها أنه لمـا كان الواجب الأخلاقى يقوم على سمات تتوفر فى ذات الفعل فدور العقـل هنا هو أن يكتشف بذاته أو بمعونة وتوفيق وهداية الله سبحانه وتعالى بما يوحيه الى رسله ، ما فى الفعل من سمات حسـنة تدعو الانسـان الى أن يتحلى به ويفعله ، وسمات قبيحة تتوفر له فتدعو الانسـان الى الابتعاد عنه واجتنابه ، وكلها سمات ــ الحسنة والقبيحة ــ أوجدها الله فى ذات الفعل ، ولا دخل للعقل أو السمع فى ايجادها ، وأما دورهما فيقوم فقط فى الدلالة عليها . وفى هـذا يقول القاضى عبد الجبار : « ان السمع لا يوجب قبح شىء ولا حسنه ، وانما يكشـف عن حال الفعل على طريق الدلالة كالعقل ، ويفصل بين أمره تعالى وأمر غيره من حيث كان حكيما ، لا يأمر بما يقبح الأمر به ، وليس كذلك حكم غيره ، لأن أمره يوجب حسن المأمور به . وانما كان كذلك لأن

---

(٦١) المصدر السابق ص ٦٨ .

الدلالة على الشىء على ما هو به ، لا أنه يصير كذلك بالدلالة . وكذلك العلم يتعلق بالشىء على ما هو به ، لا أنه يصير كذلك بالعلم ، وكذلك الخبر الصدق . فالقول بأن العقل يقبح أو يحسن أو السمع ، لا يصح الا أن يراد أنهما يدلان على ذلك من حال الحسن والقبح »(٧٠) ويجمع القاضى عبد الجبار حدود الواجب التى كانت شـائعة فى عصره من نحو كونه « الفعل الذى تركه قبيح ، أو الفعل الذى اذا لم يفعله القادر فلا بد من أن يفعل معه أو قبله فعلا قبيحا ، أو أنه الفعل الذى يقبح للانصراف عنه ، أو أنه الفعل الذى أمر به ونهى عن تركه ، أو أريد وكره تركه ، أو أنه الفعل الذى فى فعله مصلحة وفى تركه مفسدة » ويعلن رفضه لهذه الحدود جميعا ، مبقيا على حده للواجب السابق ذكره ، مدللا على صحته ، بابطال صحة هـذه الحدود التى ذكرها بأنه لو كانت صحيحة لكان « يجب أن لا يعلم الواجب واجبا من لا يعلم ما وصفناه فى هـذه الحدود . وفى علمنا بأن العاقل يعلم الواجب واجبا وان لم يعلم أن من يفعله يفعل تركا أو قبحا أو انصرافا ، وأن هناك آمرا وناهيا ، أو أن فيـه مصلحة فى المسـتقبل دلالة على فسـاد هذه الحـدود أجمع »(٧١) . ولا فرق فى ذلك كله أن تم العلم بالواجب عن طريق العقل وحده أو عن طريق العقل بمعونة السمع ، لأن « الواجب من جهة العقل والسمع لا يختلف حده ، لأن أكثر ما فيهما أنهما طريقان للعلم بوجوبه ، فاختلافهما لا يؤثر فيه وفى معناه »(٧٢) .

شروط التكليف بالواجب :

بعد أن عرفنا حقيقة الواجب فى الأخلاق الاسـلامية ، نتساءل : هل الناس جميعا مطالبون بعمله ، واقعون تحت التبعة الأخلاقية ؟ أم أنه لابد من توفر شروط معينة فى الانسـان ليطالب بعمل الواجب ، ويقع

---

(٧٠) القاضى عبد الجبار : المغنى ج ٦ (التعديل والتجوير) ص ٦٥ .

(٧١) المصدر السابق ص ٤٤ — ٤٥ .

(٧٢) المصدر السابق ص ٤٦ — ٤٧ .

تحت المسئولية الأخلاقية ؟ بحيث يمتدح بعمل الواجب ، ويذم بالتقصير فيه ، والاجابة على هذه التساؤلات تتضمن أن الفكر الاسلامى قد وضع شروطا لابد من توفرها فى الانسان ليقع تحت المطالبة بعمل الواجب ، بل ويصح أن يطلق عليه لفظ « كائن أخلاقى » • تلك الشروط نجدها متناثرة عند علماء أصول الفقه ، كما هى عند علماء الكلام ، وغيرهم من المفكرين المسلمين • وكلها تدور حول : العلم والعقل والحرية ، وسنتناولها فيما يلى بايجاز •

أولا ــ العلم :

والارتباط بين العلم أو المعرفة والأخلاق ليس بالأمر الجديد ، بل كان منذ القدم •• منذ سقراط امام الفلسفة الأخلاقية حينما ربط بين العلم والفضيلة ، وبين الجهل والرذيلة ، بل نستطيع أن نقول مع أستاذنا الدكتور توفيق الطويل ، ان تلك السمة التى ميزت الفلسفة الأخلاقية عند سقراط قد شاعت من بعده فى الفكر اليونانى كله[٧٣] • ولعل الفكر الأخلاقى فى الاسلام فى نصه على العلم شرطا فى المكلف بالواجب قد صدر متأثرا بما فى الأخلاق اليونانية وان كان لم يعدم ذلك فى الأصول الاسلامية كتابا وسنة •

وحينما نتحدث عن « العلم » أو « الوعى » فى الأخلاق الاسلامية كشرط لابد من توفره للانسان ليصير أهلا للتكليف بالواجب الأخلاقى ، فنعنى به العلم أو الوعى بالواجب ، والمقتضيات التى جعلت منه واجبا ، فضلا عن العلم بما فى عمله من خير ، وفى عدم عمله من شر ، الأمر الذى يصير معه العلم كالهادى لنا فى أى الطرق نسير • ورحم الله الامام على ابن أبى طالب حينما قال : ان الانسان الواعى هو من ينظر بالقلب ويعمل بالبصر ويكون مبدأ عمله أن يعلم أعمله عليه أم له ، فان كان له مضى فيه ، وان كان عليه وقف عنه ، فان العامل بغير علم كسائر

---

(٧٣) دكتور توفيق الطويل : الفلسفة الخلقية ص ٢٦ •

فى غير طريق فلا يزيده بعده عن الطريق الا بعدا عن حاجته ، والعامل بالعلم كسائر على الطريق الواضح فلينظر ناظر أسائر هو أم راجع »[٧٤] .

أما علماء أصول الفقه فقد أجمعوا على ضرورة توفر العلم للانسان ليصح عليه التكليف بالواجب ، ومن ثم نجدهم قد رفعوا التكليف عمن لم يصل سن البلوغ ، على أساس أنه لم يكتمل نموه بعد ، وبالتالى لم يتوفر له نضج العقل الذى يعتبر الأداة الصحيحة لتحصيل العلم ، وبالتالى لم يتوفر فيه شرط العلم[٧٥] . ولذلك أسقط التكليف للسبب نفسه عن المجنون ، وهو فاقد العقل ، وكذلك البهيمة والجماد . وتفسير ذلك عندهم أن التكليف مقتضاه الطاعة والامتثال ولا يمكن ذلك الا بقصد الامتثال ، وشرط القصد العلم بالمقصود ، والفهم للتكليف ، فكل خطاب متضمن للأمر بالفهم ، فمن لا يفهم كيف يقال له افهم ، ومن لا يسمع الصوت كالجماد كيف يكلم ، وان سمع الصوت كالبهيمة ولكنه لا يفهم فهو كمن لا يسمع ، ومن يسمع وقد يفهم فهما ما لكنه لا يعقل كالمجنون وغير المميز فمخاطبته ممكنه لكن اقتضاء الامتثال منه مع أنه لا يصح منه قصد صحيح غير ممكن »[٧٦] هذا ما يتعلق بالعقل من حيث كونه أداة ضرورية لتمكين الانسان من تحصيل العلم . ولكن ماذا يحصل للانسان بالعلم من جهة الفعل الواجب ؟ يجيبنا على هذا القاضى عبد الجبار من خلال بيانه لافتقار العمل الى العلم ، وذلك من وجهين : أحدهما أنه ما لم يعرف المرء الفعل الذى قد كلف لا يمكنه الاتيان به ، ولا يكفى أن يعرف عين الفعل دون أن يعرف الوجه الذى قد كلف ايقاعه عليه ، اذ ليس المطلوب منه مجرد الأفعال . أما الوجه الآخر الذى يبنى عليه القاضى أهمية العلم للعمل فهو فائدة العلم فى ألا يخطأ الانسان

---

(٧٤) الامام على : نهج البلاغة ، مع شرح الامام محمد عبده جـ ١ ص٣٠٦

(٧٥) ابن تيميه : الفتاوى جـ ١٠ (السلوك) ص ٣٤٤ .

(٧٦) الغزالى المستصفى جـ ١ ص ٨٣ ، وانظر ايضا : الآمدى الاحكام فى اصول الأحكام جـ ١ ص ١٥٠ — ١٥١ .

بعمل ما قد كون قبيحا بدلا عما هو حسن ، فضلا عن جعله واثقا من أنـــه قد آتى ما هو مكافٍ به[٧٧] .

والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر واجب أخلاقى فى الاســـلام يقره القرآن ويدعو اليه ، فى قوله : « ولتكن منكم أمة يدعون الى الخير ، ويأمرون بالمعروف وينهـــــون عن المنكر وأولئك هم المفلحـــون »[٧٨] . والمعروف والمنكر فى القرآن من الألفاظ المرادفة للخير والشر ، وما فى حكمهما من ألفاظ تحمل نفس المعنـــى ، وتمثل أصـــولا للاخلاق فى الاسلام[٧٩] . يأتى المعتزلة بعد ذلك فيتخذون من الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر أصلا من أصول مذهبهم يفصلون فيه القول ، وما يهمنا منه أنهم يجعلون من العلم شرطا للقيام بهذا الواجب وهو الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ، مثل العلم بأن المأمور به معروف وأن المنهى عنه منكر ، والعلم بأن المنكر حاضر وأن النهى عنه لا يؤدى الى مضرة أعظم منه ، والعلم أو غلبة الظن بأن الأمر بالمعروف أو النهى عن المنكر لا يؤدى الى مضرة فى مال القائم به أو فى نفسه[٨٠] . ومتى اكتملت هذه الأمور القائمة بالعلم وجب على الانسان الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر . وهكذا فى ســـائر الواجبات الأخلاقية . ولعله بهذا قد اتضح لنا أهمية العلم حسب تصوير الفكر الاسلامى ، ليصبح الانســـان أهلا للقيام بالواجب الأخلاقى : ويقع تحت المسئولية الأخلاقية .

ثانيا ــ العقـــل :

قد احتل العقل فى الفكر الاســـلامى مكانة كبيرة سواء فى مجال العقيدة أو فى مجال الأخلاق . كان ذلك فى القرآن والسنة ، وكذلك

---

(٧٧) انظر : القاضى عبد الجبار : المحيط بالتكليف ص ١٥ .

(٧٨) آل عمران : ١٠٤ .

(٧٩) Ch. a.) Toshihiko Izutsu; Ethico Religious concepts in the Quran Vol. II p. 218 .

b) Reuben Levy; The Social Structure of Islam. p. 190-195.

(٨٠) القاضى عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة ص ١٤٢ ــ ١٤٣ .

عند سائر المفكرين المسلمين ، بالرغم من تباعد مذاهبهم . الأمر الذى صار معه اشتراط العقل فى الانسان ليصبح أهلا للتكليف بالواجب الأخلاقى فى الاسلام أمرا بديهيا . ففى القرآن الكريم نجد الكثير من الآيات التى تدعو الانسان دعوة صريحة لأعمال العقل والتأمل فى مخلوقات الله سبحانه وتعالى ، للوصول الى الايمان بالله خالق هذه المخلوقات . وذلك من نحو قوله تعالى : « ان فى خلق السموات والأرض ، واختلاف الليل والنهار والفلك التى تجرى فى البحر بما ينفع الناس ، وما أنزل الله من السماء من ماء فأحيا به الأرض بعد موتها ، وبث فيها من كل دابة ، وتصريف الرياح والسحاب المسخر بين السماء والأرض لآيات لقوم يعقلون »(٨١) . وبعد هذه الدعوة التى تضمنها القرآن الى التعقل من أجل الوصول الى الايمان بالله ، نجد فيه دعوة أخرى الى التعقل والتدبر لما أمرنا الله به ، وتفهم ذلك لمعرفة السلوك الطيب والأخلاق الحسنة التى فيها سعادة الانسان ، ذلك من نحو قوله تعالى : « يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله ورسوله ولا تولوا عنه وأنتم تسمعون ، ولا تكونوا كالذين قالوا سمعنا وهم لا يسمعون ، ان شر الدواب عند الله الصم البكم الذين لا يعقلون »(٨٢) .

وفى السنة نجد أيضا الكثير من الأحاديث الشريفة التى تعلى من شأن العقل ، وخاصة ما يتعلق منها بأمر السلوك ، والتمييز فيه بين الخير والشر ، من نحو ما يرويه الحارث المحاسبى من قول الرسول ﷺ أنه قال : « لا يقبل الله صلاة عبد ولا صومه ولا حجه ولا عمرته ولا صدقته ولا جهاده ، ولا شيئا مما يقول من أنواع البر اذا لم يكن يعقل . وبلغنا أن الله عز وجل لما خلق العقل قال له : اقعد فقعد ، ثم قال له ادبر فأدبر ، ثم قال له أقبل فأقبل ، ثم قال له أنظر فنظر ، ثم قال له تكلم فتكلم ، ثم قال له أنصت فأنصت ، ثم قال له : اسمع فسمع ، ثم

---

(٨١) البقرة : ١٦٤ .

(٨٢) الأنفال : ٢٠ — ٢٢ .

قال له افهم ففهم ، ثم قال له : وعزتي وجلالي وعظمتي وسلطاني ، وقدرتي على خلقي ما خلقت خلقاً هو أكرم علي ولا أحب الي منك ، ولا أفضل عندي منك ، لأني بك أعرف ، وبك أعبد ، وبك أحمد ، وبك أعطي ، وبك أعاقب ، ولك الثواب[83] وقد ورد غير ذلك الكثير من الأحاديث والأخبار في شأن العقل وتعظيمه في الفكر الاسلامي . وهذه الأحاديث وان قال الباحثون فيها ـــ بالرغم من عدم مخالفتها لروح القرآن الكريم وموقفه من العقل الذي أشرنا اليه من قبل ـــ بالتكذيب تارة ، والتضعيف في الاسناد والرواية تارة أخرى ، فمبرر ذلك يرجع الى تلك الملاحقة السنية العمياء ـــ على حد تعبير ماسينيون ـــ التي استهدفت النيـــل من كل ما يشتغل بأمور العقل والكلام بدون تمييز ولا تفرقة . وقد كان من أبرز أبطال هـــذه الحملة الشرسة على العقل والعقليين في الاسلام الامام أحمد بن حنبل وأتباعه ، بما تميزوا به من معاداة للاتجاه العقلي وتعظيم للاتجاه النقلي ، وذلك لـــما تميزوا به من غضب على رجال علم الكلام بصفة عامة والمعتزلة منهم بشكل خاص ، أولئك الذين كانت على أيديهم أول محاولة مذهبية عقلية في أمور الدين والأخلاق .

واذا انتقلنا بعد ذلك نستطلع رأي علمـــاء أصـــول الفقه في هذا الموضوع ، نجدهم يولون العقل مكانة كبيرة ، فهم ـــ كما رأينا من قبل ـــ يقصرون التكليف على البالغ ويرفعونه عن الصبي الذي لم يبلغ الحلم بعـــد ، كما يرفعوه عن المجنون ، مدللين على ذلك بعدم توفر العلم بموضوع التكليف لديهما ، وذلك لافتقار كل منهما الى أداة العلم وهي العقل ، الذي لم يبلغ النضوج بعد عند الصبي ، وأصابه التلف عند المجنون .

أما اذا انتقلنا الى علم الكلام ، والمعتزلة هم الواضعون الحقيقيون له ومن أخص خصائصهم أنهم يؤمنون بالعقل الايمان كله ، يحكمونه في الأمور على اختلافها[84] . ولا شك أن للمعرفة الأخلاقية في هـــذا

---

(٨٣) الحارث المحاسبي : الوصايا أو النصائح ، تحقيق عبد القادر عطا ، طبع محمد علي صبيح ، مصر ١٩٦٤ م ص ٨٦ .

(٨٤) انظر : دكتور ا . مدكور : في الفلسفة الاسلامية جـ ٢ ص ٣٧ .

النصيب الأوفر ، ولذلك نجدهم ـ اذا استثنينا بعض الخلافات الفرعية عندهم ـ قد أجمعوا تقريبا على الربط بين توفر العقل للانسان وبين أهليته لادراك الواجب أو الحسن ولغير الواجب أو القبيح ، والتكليف بعمل الأول واجتناب الآخر ، مما يترتب عليه عندهم أن يصبح الانسان مسئولا اخلاقيا عن ذلك مستحقا للثواب أو المدح والعقاب أو الذم ، حتى قبل ورود الرسل . الأمر الذى رتبوا عليه القول بعدم جواز تعذيب الله تعالى لأطفال المشركين فى الآخرة ، وأنهم هم وأطفال المسلمين فى الجنة ؛ بل وساووا بينهم فى ذلك وبين المجانين والبهائم [٨٥] . وهذه قضية خالف فيها المعتزلة أهل السنة والجماعة من الأشاعرة وغيرهم ، الذين عارضوا هذا القول بأن الخير هو ما أمر الله به والشر ما نهى الله عنه، فأضافوا بذلك الى العقل الذى قال به المعتزلة ضرورة ارسال الرسل بالرسالات السماوية ليتوفر عنصر المسئولية للانسان ، ويستحق للثواب والعقاب مستندين فى ذلك على قوله تعالى : « وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا »[٨٦] كما خالفوا المعتزلة أيضا فى قضية تعذيب أطفال المشركين ، فقالوا بجواز ذلك ليعتبر بهم آباؤهم[٨٧] . وان كان هذا القول فى الحقيقة لا يقدح فى اعتداد الاشاعرة بالعقل فى هذه المشكلة ، لأن تعذيب الأطفال الذى جوزوه لم يكن جزاء على أعمال ارتكبوها هم ، بل على أعمال ارتكبها غيرهم ، وهم آباؤهم الذين أشركوا .

وقد قال بفضل العقل غير أولئك من المتكلمين ، وها هو الرازى الطبيب الفيلسوف ٣٢٠هـ يعلى من شأن العقل ومكانته ، مؤكدا أهميته للانسان فى حياته الأخلاقية ، فيقول : « ان البارى عز اسمه انما أعطانا

---

(٨٥) انظر : الجاحظ : تبصرة العوام ص ٤٩ ، دكتور عبد الهادى أبو ريدة : ابراهيم بن سيار النظام ، القاهرة ١٣٦٥ هـ ـ ١٩٤٦ م ص ١٦٨ ـ ١٦٩ .

(٨٦) الاسراء : ١٥ .

(٨٧) الاشعرى: الابانة عن أصول الديانة ، طبع الجامعة الاسلامية بالمدينة المنورة ، سنة ١٩٦٥ م ص ٥٠ ـ ٥١ .

العقل وحبانا به : لننال ونبلغ به من المنافع العاجلة والآجلة غاية ما فى جوهر مثلنا نيله وبلوغه،وأنه اعظم نعم الله عندنا،وأنفع الأشياء لنا وأجداها علينا » ثم يواصل حديثه عن العقل مبينا دوره فى حياتنا الأخلاقية والسلوكية قائلا : « وبالجملة فانه العقل ، الشىء الذى لولاه كانت حالتنا حالة البهائم والأطفال والمجانين ، والذى به نتصور أفعالنا العقلية قبل ظهورها للحس ، فنراها كأن قد أحسسناها ثم نتمثل بأفعالنا الحسية صورها فتظهر مطابقة لما تمثلناه فيها . واذا كان هذا مقداره ومحله وخطره وجلالته فحقيق علينا أن لا نحطه عن رتبته ولا ننزله عن درجته ، ولا نجعله وهو الحاكم محكوما عليه ، ولا وهو الزمام مزموما ، ولا وهو المتبوع تابعا ، بل نرجع فى الأمور اليه ونعتبرها به ، ونعتمد فيها عليه ، فنمضيها على امضائه ، ونوقفها على ايقافه ، ولا نسلط عليه الهوى الذى هو آفته ومكدره والحائد به عن سننه ومحجته ، وقصده واستقامته ، والمانع من أن يصيب به العاقل رشده وما فيه صلاح عواقب أمره ، بل نروضه ونذلله ونحمله ونجبره على الوقوف عند أمره ونهيه ، فاننا اذا فعلنا ذلك صفا لنا غاية صفائه وأضاء لنا غاية اضاءته ، وبلغ بنا نهاية قصد بلوغنا به ، وكنا سعداء بما وهب الله لنا منه ، ومن علينا به »(٨٨) .

واذا تركنا مجال الفلسفة الى مجال التصوف العقلى الذى ظهر مبكرا فى الفكر الاسلامى فاننا نلمس نفس الموقف المتميز من العقل ومكانته فى الأخلاق ، ولننظر مثلا الحارث المحاسبى عندما يحدثنا عن أخلاق المريد فيقول : « وأكرم أخلاق المريد اكرامه نفسه عن الشر ودناءة الأخلاق ، وعظيم الهمة بالظفر بما يرضى الله ثم ينتقل لبيان كيفية تحقيق الظفر بما يرضى الله ، فيحيلنا الى ضرورة التحلى بما أسماه بالأخلاق القرآنية ، ويضرب مثلا لذلك بفضيلتين أقرهما القرآن وهما « ضبط النفس ، وكظم الغيظ » ولا يكتفى أيضا بهذه الحالة بل يقدم

---

(٨٨) الرازى (ابو بكر محمد بن زكريا ٣٢٠ هـ) : رسائل فلسفية (كتاب الطب الروحانى) جمع وتصحيح بول كراوس ، مصر سنة ١٩٣٩ ص ١٨ — ١٩ .

تحليلا يجعل من هـذه الفضائل أمرا معقولا ، فيؤكد مثلا أننا قادرون على التوصل الى كظم الغيظ الذى دعانا الله اليه، اذا ما تكونت لدينا القناعة العقلية بأن الحم ليس ذلا ، وانما هو على العكس اكرام للنفس وزينة لها، واذا ما توفر للانســان ذلك أصبح قادرا على كظم الغيظ ، وذلك « بصبر النفس وحبس الجوارح ، ثم يبين لنا السبيل الى ذلك بأن الصبر وحبس الجوارح انما يتوفران للانســان عندما يعقل أن « الحلم زين والسفه شين » • ويؤكد الحارث أنه اذا ظهر فى الانسان غير ذلك فانما مرجع ذلك هو غياب عنصر العقل فيه ، وذلك لأنه ، كما يقول ، لم يعقل ظاهر قبح السفه فيه ، وحسن ستر الحلم عليه ، وجزيل مثوبة الله له فى آخرته » (٨٩) •

بعد ذلك التصوير الاسلامى للعقل ومكانته فى الفكر الأخلاقى ، نشير الى أنه قد ثار الكثير من الخلافات بين المسلمين من سنة ومعتزلة ومتصوفة وفلاسفة حول العقل ، بين مناصر للاتجاه العقلى ومهاجم ، الا أنه لا يسعنا الا أن نقول مع الدكتور دراز أنه « ليس فى الدنيا عاقل أشعرى ولا معتزلى ولا غيرهما ينكر ما منحه الله للانسان من ملكه التمييز بين الأفعال والحكم عليها بالحسن أو القبح ، بمعنى أن بعضها يعد صفة كمال وبعضها يعد صفة نقص ، أو ان بعضها يقبله الطبع المستقيم ، وبعضها يمجه الذوق السلم ، أو أن بعضها يمدح فاعله وبعضها يـذم مرتكبه ، الأمر الذى يتأكد معه اقرار الفـكر الاسلامى بصـفة عامة بأن للعقل سلطانا أخلاقيا بالمعنى الانسانى ، سابقا به ما زعم علماء أوربا أنهم اكتشفوه فى المذاهب الفلسفية بصـفة خاصة(٩٠) • ولذلك كله كان ترتيبنا كون العقل شرطا ضروريا لابد من توفره فى الانســان للقيام بالواجب وتحمل المسئولية الأخلاقية •

---

(٨٩) انظر : الاصفهانى (ابو نعيم) أحمد بن عبد الله سنة ٤٣٠ هـ : حلية الاولياء الخانجى ، مصر سنة ١٣٥١ هـ ، ١٩٣٢ م جـ ١ ص ٩٦ — ٩٧.

(٩٠) دكتور محمد عبد الله دراز : دراسات اسلامية ص ١١٥ — ١١٦ •

ثالثا ـ الحـرية :

لعله لم يوجد فى لغات البشر كله كلمة خفقت لها القلوب بقدر ما خفقت لكلمة الحرية ، كما أنه ليس بين مشاكل البشر مشكلة حارت لها الأفهام قدر ما حارت لمشكلة الحرية . وكذلك هى فى الفكر الاسلامى ، حيث كان لها شأن خاص فى شتى الدراسات التى عنى بها المفكرون المسلمون . تعددت الآراء حولها بين مثبت لها ومنكر ، ومطلق لها ومقيد . كان ذلك فى الكتاب والسنة ، وكذلك تناولها الفقهاء المسلمون تحت عنوان القصد والارادة ، كما تناولها المتكلمون تحت مسميات متعـددة ، مثل الجبر والاختيار ، وخلق الأفعال ، والقضاء والقدر ، والاستطاعة . ولم تقف دراستها عند هؤلاء بل تناولها المتصوفة المسلمون على طريقتهم ، كما تناولها الفلاسفة المسلمون .

ففى القرآن الكريم وجدنا الكثير من الآيات التى تثبت الحرية ، كما وجدنا منها أيضا ما يؤكد القول بالجبر . ومثال النوع الأول الذى يؤيد القول بالحرية التى يرتضيها الاسلام ، قوله تعالى : « وقل الحق من ربكم فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر »(٩١) كما يعبر القرآن أيضا عن السـخرية من المقلدين الذين ينساقون الى اتباع وتقليد غيرهم دون وعى ، وهو موقف يتنافى مع موقف الانسـان الحر الذى يعى الخير فيفعله ، فيقول تعالى : « واذا قيل لهم تعالوا الى ما أنزل الله والى الرسول قالوا حسبنا ما وجدنا عليه آباءنا ، أو لو كان اباؤهم لا يعلمون شـيئا ولا يهتدون »(٩٢) . ولكننا نجد فى القرآن الكريم أيضا من الآيات الأخر ما يؤيد الاتجاه الجبرى المنافى للقول بالحرية فيما يأتى : الانسان من أفعال ، من نحو قوله تعالى : « وما تشاءون الا أن يشاء الله»(٩٣) ، وغير ذلك من الآيات التى يسـتند اليها القائلون بالقضـاء

---

(٩١) الكهف / ٢٩ .
(٩٢) المـائدة / ١٠٤ .
(٩٣) الانسان / ٣٠ .

والقدر ، وبأن الانسان مسير بقدرة الله وارادته ، الأمر الذى يقال معه أن « الاستدلال بالقرآن فى هذه المشكلة شبه متعادل »[(٩٤)] .

أما اذا انتقلنا الى المصدر الثانى للفكر الاسلامى ، وهو «الحديث» وجدنا الأمر يختلف فى مسألة الحرية عنه فى القرآن الكريم ، فنجد أن الأحاديث التى وقفنا عليها قد جاءت تؤيد القول بالجبر ، من نحو ما ورد فى الصحيحين عن رسول الله ﷺ ، أنه قال : « ان أحدكم ليعمل بعمل أهل النار حتى ما يكون بينه وبينها غير ذراع أو ذراعين فيسبق عليه الكتاب فيعمل بعمل أهل الجنة فيدخلها ، وان الرجل يعمل بعمل أهل الجنة حتى ما يكون بينه وبينها غير ذراع أو ذراعين فيسبق عليه الكتاب فيعمل بعمل أهل النار فيدخلها »[(٩٥)] . ولم نقف على شىء من السنة يناصر القول بحرية الارادة الا ما يؤخذ منها على سبيل الاجتهاد والتصرف من نحو قوله ﷺ : « كل ميسر لما خلق له »[(٩٦)] .

أما الفقهاء المسلمون فالأمر يختلف عندهم ، ذلك لأنهم استطاعوا أن يختاروا من بين هذه النصوص ما يؤيد ضرورة توافر الارادة الحرة أو القصد الحر للأعمال لتقع تحت التكليف ، وليصبح الانسان مسئولا عنها ، مستحقا لما يترتب عليه من ثواب وعقاب ، ومن هنا وجدناهم يربطون بين العمل وبين النية والقصد والا أصبح العمل — فى رأيهم — عملا مجردا لا يقع تحت التكليف ، مستندين فى ذلك على قول الرسول ﷺ : « انما الأعمال بالنيات » ، وبغير القصد لا يمكن عندهم أن ينطبق على الفعل ما يسمونه بالمعايير أو الأصول الخمسة ، وهى « الايجاب والندب والاباحة والمكروه والحرام » . ولذلك نجدهم يخرجون من

---

(٩٤) دكتور ابراهيم مدكور : فى الفلسفة الاسلامية ج ٢ ص ٩٤ .

(٩٥) رواه البخارى ومسلم ، انظر : متن الأربعين النووية ، طبع الجامعة الاسلامية بالمدينة المنورة ص ٧ ، وانظر : صحيح البخارى ، طبع الشعب ج ٨ ١٥٢ .

(٩٦) صحيح البخارى ط . الشعب ج ٨ ص ١٥٣ .

الأفعال الواقعة تحت التكليف أفعال المجنون والصبى والنائم والمغمى عليه ، كما يخرجون الأعمال الصادرة عن الخطأ والنسيان ، على أساس أنها كلها أعمال لا يتوفر فيها القصد والنية بمعنى الحرية الواعية . مستندين فى ذلك على ما يؤيد قولهم من النصوص فى الكتاب والسنة ، من نحو قوله تعالى : « وليس عليكم جناح فيما أخطأتم به ولكن ما تعمدت قلوبكم »[٩٧] وقوله عز وجل : « ربنا لا تؤاخذنا ان نسينا أو أخطأنا »[٩٨] ومن السنة قوله ﷺ « رفع القلم عن ثلاث : الصبى حتى يبلغ ، وعن النائم حتى يستيقظ ، وعن المجنون حتى يفيق » كما يخرجون أيضا من مجال التكليف ، تلك الأعمال التى لا يطيقها الانسان ، على أساس أن تكليف ما لا يطاق غير واقع فى الشريعة ، وتكليف ما لا قصد له تكليف ما لا يطاق »[٩٩] فمن اضطر غير باغ ولا عاد فلا اثم عليه »[١٠٠] كل هذه الأعمال يخرجها الفقهاء المسلمون من دائرة الأعمال الواقعة تحت التكليف ، والتى يسأل عليها الانسان ، ويستحق بها الجزاء . ومن هنا نرى أن الفقهاء ، قد سبقوا الى اقرار ضرورة توفر حرية القصد والارادة للفعل ليصح التكليف به ، وان كان دائرة حديثهم قد انحصرت فى اطار الواجب الدينى .

أما الحديث عن الحرية وربطها بعمل العبد عند المتكلمين فقد ارتبط بقولهم فى أفعال العباد . والمقصود هنا بالارادة الارادة الحرة ، هل للانسان ارادة حرة فيما يأتى من أفعال ، أم أن ليس له ارادة فى ذلك ، وأنه مسير بالارادة الالهية . ولعل المعتزلة من أوائل المتكلمين ، أو بعبارة أخرى لعلهم كانوا أكثر المتكلمين مناصرة لحرية الارادة لدى العبد فى فعله ، ومن ثم كان حديثهم فى هذا من الأسس الأولى التى قامت عليها

---

(٩٧) الأحزاب / ٥ .

(٩٨) البقرة : ٢٨٦ .

(٩٩) الغزالى : المستصفى ج ١ ص ٢٧ — ٢٨ وانظر ، الأحكام للآمدى ص ٩٧ — ١١٣ والموافقات للشاطبى ج ١ ص ١٠٩ وما بعدها .

(١٠٠) البقرة / ١٧٣ .

الأخلاق الاسلامية ، نعم قد كان حديثهم فى هــذا ، ولطبيعة موضوع علم الكلام الذى كانوا يشتغلون به ، استهدافا لاثبات العدل الالهى ، على أساس أنه باثباتهم لحرية العبد فى أفعاله ، تثبت مسئوليته عنها ، وبالتالى يثبت استحقاقه للثواب والعقاب عليها من قبل الله تعالى ، وبهذا يصبح الله عادلا فيما يثبت ويعاقب به عباده على ما يأتون من أفعال وما يهمنا نحن فى هــذا المجال هو اثباتهم لضرورة توفر الحرية فى اتيان الفعل لتترتب عليه المسئولية ويتم الاستحقاق للجزاء ، وكلها فى صميمها عناصر وأصــول أخلاقية يقوم عليها الواجب الأخلاقى فى الاســلام وفى هــذا يقول القاضى عبد الجبار بضرورة « أن يكون الانســان مخلى بينه وبين الفعــل لأن المحمول على الفعــل بالالجاء لا يستحق المدح على فعله »[101] والتخلية أو رفع الالجاء فى الفعــل لا يعنى الا اثبات ضرورة الحرية ، تلك التى يترتب عليها المسئولية وكذلك الاستحقاق للمدح أو الذم • أما اذا تركنا المعتزلة الى غيرهم من المتكلمين فاننا نجد الأمر مختلفا ، فلا يجىء بنفس الوضوح أو الصراحة التى كان عليها عند المعتزلة ، وذلك بسبب ما ثار من حساسية بين الاتجاه العقلى ممثلا فى المعتزلة وبين الاتجاه النقلى الذى كان يقوده النقليون من الحنابلة والكرامية وغيرهما ، الا أننا لم نر أحدا من المتكلمين من أصحاب المدارس الكبرى فى علم الكلام يجاهر بنفى حرية الانســان فى أفعاله ، لكنهم اختلفوا فيما بينهم حسب ما توفر لهم من جرأة لمواجهة تيــار النقليين ، فنجد الأشعرى والأشــاعرة يقولون بنظرية فى الكسب ، يعتقدون أنهم قد حافظوا من خلالها على القول بحرية الانســان فى أفعاله ، بجانب المحافظــة على ما يرضى النقليين من القــول بالارادة المطلقة لله تعالى ، فجاءوا بنظريتهم هــذه أقرب الى النقليين ، وبالتالى أقرب الى الجبرية منهم الى مثبتى الحرية فى الأفعال • وعلى عكس هــذا كان الماتريدية عندما صوروا الكسب هــذا تصويرا آخرا لا يخلو من الجرأة التى أفتقدها الأشاعرة ، عندما أقاموا الكسب أولا وآخرا

---

(101) القاضى عبد الجبار ، المغنى ج 11 (التكليف) ص 513 •

على القصد والاراده الحرة للانسان لفعله . والذى يترتب عليه خلق الله تعالى للقدرة فى الانسان على الفعل ، تلك التى تمكنه من اتيانه ، ومن ثم يجىء الانسان بهذا مسئولا عن أفعاله مستحقا لما يترتب عليها من مدح أو ثواب وذم أو عقاب(١٠٢) .

أما المتصوفة المسلمون فى عهدهم الأول ، وقبل أن يختلط الأمر عندهم بالفلسفة ، فيصيروا فلاسفة متصوفة أو متصوفة فلاسفة فاننا نجدهم أميل الى اتجاه أهل السنة القائلين بالجبر ، ولذلك نجدهم ينسبون الأفعال كلها ، خيرها وشرها الى الله تعالى ، وكلها بقضاء الله وقدره وارادته ومشيئته ، وذلك من أجل اثبات الربوبية ، والمعبودية ، والخلق لله تعالى(١٠٣) ، مستندين فى ذلك الى الكثير من الآيات التى تؤيد الجبر ، كما أجمعوا على أنهم لا يتنفسون نفسا ولا يطرفون طرفة ولا يتحركون حركة الا بقوة يحدثها الله تعالى فيهم ، واستطاعة يخلقها الله لهم مع أفعالهم لا يتقدمها ولايتأخر عنها ، ولا يوجد الفعل الا بها(١٠٤) . على النحو الذى قال به أهل السنة والأشاعرة فى علم الكلام .

ولكن على الرغم من ذلك — لم يخل حديث الصوفية من قول فى الحرية وان جاء قولا يناسب مذهبهم ، فالحرية عندهم هى أن لا يكون العبد تحت المخلوقات ولا يجرى عليه سلطان المكونات(١٠٥) . بعبارة أخرى لا يكون العبد بقلبه تحت رق شىء من المخلوقات لا من أعراض الدنيا ولا من أعراض الآخرة فيكون فرد الفرد لم يسترقه عاجل دنيا ولا حاصل هوى ولا آجل منى ولا سؤال ولا قصد ولا أرب ولا حظ(١٠٦) . ومن هنا نستطيع أن نقول أن الحديث عن الحرية عند الصوفية المسلمين بعد أن عنى به اسقاط القصد والارادة فهو لم يكن شيئا سوى تقرير

---

(١٠٢) ابو منصور الماتريدى : كتاب التوحيد ص ٢٢٨ — ٢٢٩ .

(١٠٣) الكلاباذى : التعرف : التعرف لمذهب أهل التصوف ص ٤٤ .

(١٠٤) المصدر السابق ص ٤٦ .

(١٠٥ ، ١٠٦) القشيرى : الرسالة القشيرية ص ١٠٩ .

الجبرية فى أعلى صورة من صورها[١٠٧] • أو أنها حرية لعبد مطيع مخلص خاضع خضوعا تاما للارادة الالهية[١٠٨] • وهـذا بعيد عن أن يكون هو ما نقصده بالحرية كشرط أساسى للعمل الأخلاقى الذى لابد من أن يتوفر فيـه للمرء مبـدئيا القـدرة على فعله أو فعل ضـده بكامل الاختيـار الحر •

والأمر يختلف بعض الشيء اذا انتقلنا الى فلاسفة الاسـلام ، وخاصـة المتأخرين منهم ، الذين عاشوا بعـد عصر الغزالى وما صحبه من موجة معادية وعنيفة ضـد الفلسفة والفلاسفة • وسنضرب مثلا لذلك بابن رشد فيلسوف وفقيه قرطبه ، الذى نظر الى موضوع الحرية نظرة شاملة متأنية فوفق بين قول الجبرية والقدرية ، بتصويره للحرية تصويرا يحافظ على مكانة الارادة الالهية مع ابراز ارادة حرة للانسان تضمن صحة التكليف وتؤكد مسئوليته عما يأتى من أفعال ، واستحقاقه لما يترتب عليها من ثواب أو عقاب • ولذلك نراه يذهب الى أن الله قد منح العبد ارادة يصرف بها أموره ، وقدرة تمكنه من فعل الشيء وضده ، فافعاله وليدة ارادته وقدرته ، وفى هـذا ما يبرر بحق حسـابه ومسئوليته ، الا أن هـذه القدرة وتلك الارادة ليستا طليقتين ، بل هما خاضعتان لأسباب خارجية وداخلية ، ومقيدتان بنظام الكون وسننه[١٠٩] • وهو يعلق بالطبع نظام الكون وسننه بالارادة الالهية • وهو بذلك يكون قد أثبت للانسـان نوعا من الحرية رتب عليـه مسئوليته عن أفعاله ، وذلك فى اطار السنة الالهية التى خلق الله العالم عليها ، والتى ضمنت أيضا حرية الانسـان • ويذهب البعض الى اضافة ابن رشد بقوله هـذا الى القائلين بالجبر ، مثلما ذهب أستاذنا الدكتور زكريا ابراهيم حينما قال :

---

(١٠٧) د• زكريا ابراهيم : مشكلة الحرية ص ١٢٧ •

(١٠٨) دكتور ابراهيم مدكور : فى الفلسفة الاسلامية ج ٢ ص ١٤٢ •

(١١٩) انظر فى هذا : ابن رشد : مناهج الأدلة ، تحقيق وتقديم الدكتور محمود قاسم ، القاهرة ١٩٥٥ ، ص ١٤٩ وما بعدها من المقدمة ، ص ٢٢٢ وما بعدها •

« وهكذا ينتهى ابن رشد فى الحقيقة الى التضحية بالحرية لحساب جبرية لا هوتية لا تختلف كثيرا عما ذهب اليه المجبرة من قبل [110] الا أنه يبدو أنه قد غاب عن أستاذنا أن ابن رشد وكذلك سائر المفكرين المسلمين انما يفكرون فى اطار عقيدة اسلامية يلتزمون بها ، ومن هنا كان رأيهم فى الحرية لابد من أن يجىء انعكاسا لبيئتهم بما فيها من عقيدة تعترف بأن الله هو الخالق للكون والمهيمن على مصيره وكذلك على مصير جميع الناس ، طبقا لنواميس تسمح لكل انسان أن يمارس الحرية فى أفعاله ، وبذلك يتم التوفيق بين حرية الانسان وبين القول بالقضاء والقدر فى الاسلام ، ولكن على نحو مختلف عما هو عليه عند الرومان بما يحمله من قدر أعمى وجبرية هوجاء متطرفة[111] .

لعله يكون ، من هذا كله ، قد اتضحت مكانة الحرية فى الفكر الاسلامى ، وأن الحديث عنها متصل غير منقطع لا فى النصوص الدينية من كتاب وسنة ، بل وكذلك فيما ترتب عليها بعد ذلك من جدل ومناقشات وفلسفات مختلفة ، مما أقرها ووسع من مفهومها ، وربط بينها وبين سلوك الانسان وأخلاقه . الأمر الذى يعد معه الربط بينها وبين الواجب الأخلاقى أمرا ضروريا .

الشروط التى يجب توفرها فى الفعل « الواجب » :

كما ورد فى الفكر الاسلامى شروط يجب أن تتوفر فى الانسان ليطالب بعمل الواجب الأخلاقى ، ويصبح مسئولا عنه ، مستحقا بموجبه للثواب والعقاب أو المدح والذم . نص كذلك على شروط يجب أن تتوفر فى الفعل ليدخل فى دائرة الأخلاق ، ومن ثم يصبح موضوعا للواجب الأخلاقى ، الذى يكلف به الانسان ، من هذه الشروط :

أن يكون الفعل ممكن التحقيق ، ومن ثم فلا يقع المستحيل تحت

---

(١١٠) دكتور زكريا ابراهيم : مشكلة الحرية ص ١٣٨ .

(١١١) دكتور عزيز حبابى : الشخصيانية الاسلامية ، دار المعارف بمصر ص ٧٥ .

التكليف بما هو واجب فى الاسـلام ، واذ اعتبر التكليف بما لا يطاق هو تكليف بما هو مستحيل فقد حدد القرآن التكليف بما هو مستطاع فى قوله تعالى : « لا يكلف الله نفسـا الا وسعها »(١١٢) كما رفع الواجب أو الفرض الدينى فى الاسلام عن الانسان المسلم اذا لم تتوفر لديـه الأدوات اللازمة لأدائه ، فلا حج على الانسـان ما لم تتوفر له الزاد والراحلة • يقول تعالى : « ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سـبيلا »(١١٣) ومن ناحيـة أخرى لا تكليف بما هو مستحيل عقليا ، أو مستحيل بذاته كالتكليف مثـلا بما يجمع بين الضدين(١١٤) وكذلك التكليف بسائر المحالات بذاتها •

وكذلك مما يشترط فى الفعل الواجب هو أن يكون واقعا تحت قدرة العبد واكتسابه ، اذ لا يجوز مثلا تكليف زيد كتابة عمرو أو خياطته • وذلك لتتحقق مسئولية كل فرد عن أعماله هو ، ولا مسئولية على أحـد عن أعمال غيره ، يقول تعالى : « كل انسان ألزمناه طائره فى عنقه »(١١٥) •

كما أنه اذا كان قد اشترط فى الانسـان المسلم ليقع تحت التكليف بالواجب أن يكون عالمـا بالفعل ، فكذلك اشترط فى الفعل ضرورة أن يقع تحت علم المكلف به ، والا خرج من مجال التكليف ، ومن هنا كان اعفاء النائم والناسى والغافل من موضوع التكليف لعـدم وقوع الفعل تحت علمه بالرغم من توافر أداة العلم عند كل منهم ، وذلك لنومه أو نسيانه أو غفلته • ولهذا يقول الغزالى فى هـذا بأن « تكليف الناسى والغافل عما يكلف به محال »(١١٦) •

واذا كانت هذه الشروط قد برزت وتحددت بصورة واضحة على النحو السالف الذكر عند علماء أصـول الفقه مؤيدة بالكتاب والسنة ، وقد

---

(١١٢) البقرة : ٢٨٦ •

(١١٣) آل عمران : ٩٧ •

(١١٤) انظر : الغزالى : المستصفى ج ١ ص ٨٦ ، الآمدى : الأحكام فى أصـول الأحكام ج ١ ص ١٣٤ •

(١١٥) الاسراء : ١٣ •

(١١٦) الغزالى : المستصفى ج ١ ص ٨٤ •

رأيناها جميعها تعتمد الأمر الالهى مصدرا للتكليف والالزام ، فاننا نرى فى اتجاه العقليين المسلمين وخاصة المعتزلة اضافة أخرى فى هذا المجال ، تقوم على أساس اعتدادهم بالعقل ، واعتباره قادرا على اكتشاف ما فى الفعل الواجب من سمات خيرة ، تجعل منه أمرا واجبا ، حتى قبل ورود الرسل بالأمر الالهى الذى يعتد به علماء أصول الفقه وسائر الفقهاء . ومن ثم نجد المعتزلة يركزون على بيان مقتضيات الحسن فى الفعل « الواجب » وعلاقة هذه المقتضيات بما يسمونه « بالأمر الزائد » على الحسن ، تعبيرا عن النية أو الارادة التى تجعل من الفعل خيرا أو شرا ، والتى سبق الاشارة اليها مدعمة بقول الرسول ﷺ « انما الأعمال بالنيات وانما لكل أمرىء ما نوى » ولذلك فاننا نرى القاضى عبد الجبار يذهب الى تحديد الفعل الواجب أولا بأنه الفعل الذى « يجب أن يكون حسنا ، وله صفة زائدة على حسنه »[117] ثم يفصل بعد ذلك القول فى وجوه المحسنات التى يحسن لها الفعل ويجب ، فيقول : « ان الكلام يحسن متى حصل على وجه يفيد النفع أو دفع الضرر ، وانتفى عنه وجوه القبح كالصدق ، والأمر بالحسن وتكليف ما يطاق ، والنهى عن القبيح وكونه مصلحة . والارادة تحسن لأنها متعلقة بالحسن ، ومع انتفاء وجوه القبح عنها ، وكذلك القول فى كراهة القبيح . والضرر يحسن اذا حصل فيه نفع يوفى عليه أو دفع ضرر أعظم منه ، أو حصل مستحقا اذا انتفى عنه مع ذلك سائر وجوه القبح وكذلك القول فى سائر الأفعال ... والذى يدل على أن الحسن يحسن لما ذكرناه أنه متى علم الخبر صدقا وعلم انتفاء وجوه القبح عنه علم حسنه ، كما اذا علم الظلم ظلما علم قبحه ، فيجب القضاء بأن الموجب لحسنه هو هذا دون غيره»[118] .

أما عن الصفة الزائدة على حسن الفعل ، فيشير اليها صاحب المغنى فى قوله : « انه لا حسن يستحق به المدح الا ولا بد من اعتبار وجه له

---

(١١٧) القاضى عبد الجبار : المغنى جـ ١١ « التكليف » ص ٥١١ .

(١١٨) القاضى عبد الجبار : المغنى جـ ٦ « التعديل والتجوير » ص٧٣.

زائد على ما يرجع الى حسنه وذاته ، فيجب اعتبار وجه يرجع الى غرض فاعله ... لأن العلم وان حسن على كل حال عند شيخنا أبى هاشم — رحمه الله — وكذلك النظر المولد فلا بد فيهما من أمر زائد على حسنه »[119] ولم يكن الأمر الزائد هنا الذى أشار اليه صاحب المغنى الا النية أو الارادة التى تكمن وراء العلم أو النظر وتوجهه ، فان وجهته الى ناحية الخير صار خيرا يجب على كل انسان عمله ، وان وجهته ناحية الشر ، صار شرا يجب على كل انسان اجتنابه .

كما أننا بعد ذلك نجد من المفكرين من يجمع كل هذه السمات التى ينبغى أن تتوفر فى الفعل الواجب سواء منها ما يرجع الى ذات الفعل ، أو يرجع الى الأمر الالهى ، نجد ذلك واضحا عند ابن تيميه ، حينما يصنف الأفعال الى ثلاثة أنواع طبقا لما يتعلق بها من سمات :

النوع الأول : هو الأفعال التى تشتمل فى ذاتها على مصلحة تلحق بالعالم أو مفسدة . والعدل مثال للأفعال التى تلحق بها مصلحة بالعالم ، والظلم مثال للأفعال التى تلحق بها مفسدة بالعالم ، والعدل حسن والظلم قبيح[120] .

والنوع الثانى : هو الأفعال التى تصير حسنة بالأمر الالهى ، وتصير قبيحة بالنهى الالهى ، مثال الواجبات الدينية ، والأفعال فى هذا النوع تكتسب صفة الحسن أو القبح بخطاب الشارع[121] .

والنوع الثالث : من الواجبات الاسلامية ، هو الافعال التى يأمر بها الشارع سبحانه وتعالى ، من أجل اختبار أو امتحان العبد ، هل يطيعه أم يعصيه . ولا يكون المراد هنا هو فعل المأمور ، بل المراد هو مدى الامتثال والطاعة ، مثال ذلك أمر ابراهيم عليه السلام ذبح ابنه ، فلما أسلما وتله للجبين ، حصل المقصود ففداه بالذبح العظيم[122] .

* * *

---

(119) القاضى عبد الجبار : المغنى ج ١١ « التكليف » ص ٥١٤ .

(120) انظر : ابن تيميه : الفتاوى ج ٨ « القدر » ص ٤٣٥ .

(121) المصدر السابق ص ٤٣٥ — ٤٣٦ .

(122) المصدر السابق ص ٤٣٦ .

الفصل الثانى

الواجب الأخلاقى : مصدر الالزام به

لا شك فى أن الحديث عن مصدر الالزام بالواجب الأخلاقى يعتبر فى غاية الأهمية ، وذلك لأنه لا معنى للحديث عن مذهب جديد بهذا الاسم مثل « مذهب الواجب » بدون الحديث عن مصدر الالزام به ، حيث أنه فى غيبة الالزام ، فلن تكون هناك مسئولية ، وحيث لا الزام ولا مسئولية فلا معنى يبقى للحديث عن مذهب أخلاقى . ومن هنا كان تأكيد الفلسفات الأخلاقية منذ ظهر الاشتغال بها قديما وحديثا ، على بيان مصدر الالزام بالعمل الأخلاقى .

ولما كان الانسان هو المحور الذى تقوم الفلسفة الأخلاقية فقد كان تصور الأخلاقيين للالزام يسير فى اتجاهين :

الاتجاه الأول : يرى أصحابه سلطة الالزام فى مصادر خارجة عن الانسان نتمثلها فلسفة الأخلاق المسيحية فى العصور الوسطى فى الأمر الالهى ، وتجاهر بأن الله هو الذى يحدد الفضيلة ، وبالأمر الالهى يتميز الخير من الشر ، وبه يكون الالزام ، نرى ذلك عند القديس أوغسطين ، وتوما الاكوينى وغيرهما . كما يراه بعد ذلك أنصار المدرسة الاجتماعية يتمثل فى سلطة المجتمع أو الجماعة ، ويمثل هذا الاتجاه أوجست كونت ، ودوركايم ، وليفى بريل ومن ذهب مذهبهم . كما يعد أنصار القول بالمذهب الغائى فى الأخلاق من أتباع هذا الاتجاه فيما يتعلق بسلطة الالزام ، وذلك لأنهم قد رأوها فى أمر خارج عن الانسان يترتب على الفعل ، ويلزم به هو اللذة أو المنفعة أو المصلحة العامة .

أما الاتجاه الثانى فيرى أصحابه سلطة الالزام فى مصادر داخلية تكمن فى ذات الانسان ، وقد ظهر أنصار هذا الاتجاه قديما منذ

ظهور الفلسفة الأخلاقية لدى اليونان ، حيث كان العقل عندهم هو الذى يحدد الغاية من الحياة ، كما كان هو الباعث الذى يحفز الانسان على أفعاله الارادية . ولما كان العقل عندهم هو الذى يميز الانسان عن غيره فمن ثم كان وجوب العزوف عن نداءات الشهوة والهوى ، والحرص على طاعة أوامر العقل . وقد رأينا ذلك عند سقراط وأفلاطون وأرسطو والرواقية والابيقورية جميعا[1] . كما كان من أنصار هذا الاتجاه فى الفلسفات الحديثة المعاصرة أولئك الذين رأوا سلطة الالزام كيما أسموه بالحاسة الخلقية أو الوجدان من أمثال هاتشسون وآدم سميث وجان جاك روسو وغيرهم ، أو رأوها فيما أسموه بالضمير كما هو الأمر عند « بتلر » أو فيما أطلق عليه العقل العملى « أو الارادة الخيرة » التى تلزم بالفعل احتراما للقانون الذى تضعه لنفسها بنفسها كما هو الأمر عند « كانط » .

فاذا كانت هذه خلاصة تصور الاتجاهات الأخلاقية لمصدر الالزام الخلقى فأين منها يقع التصور الاسلامى للالزام بالواجب الأخلاقى . وهذا ما سنحاول أن نبينه فى الصفحات التالية .

مصدر الالزام فى الأخلاق الاسلامية :

أما مصدر الالزام بالواجب الأخلاقى فى الاسلام فلم يقم على الحدس أو الضمير أو العقل كما هو الشأن فى الفكر اليونانى قديما ، وفى فلسفة العقليين والحدسيين حديثا ، ولم يقم كذلك على السمع أو الأمر الالهى وحده ، كما هو شأن فلسفة الالهيين الأخلاقية التى سادت الفلسفة المسيحية فى العصور الوسطى ، كما أنه لم يقم اعتمادا على سلطان اللذة أو المنفعة كما هو الشأن عند أنصار الفلسفة التجريبية الحديثة . ولكننا نراه قد اعتمد على أكثر من عنصر من هذه العناصر ، التى رأيناها مصدرا للالزام فى الفلسفة الأخلاقية ، مكونة معا نسيجا واحدا يكون مصدر الالزام بالواجب الاخلاقى فى الاسلام — اعتمد على طبيعة

---

(١) انظر . دكتور توفيق الطويل : الفلسفة الخلقية ص ١٣٠ وما بعدها .

الواجب بذاته ، التي تتضمن مقتضيات كون الواجب واجبا بغض النظر عما يترتب عليه من نفع أو ثواب ، كما اعتمد على العقل والسمع ولكن لا كأداة الزام كما هو شأنها عند العقليين واللاهوتيين : ولـكن كأداة كشف ودلالة عن طبيعة ما هو واجب ، وأخيرا اعتمد على ما يعرف بالضمير كأداة دفع وحث للانسان على عمل الواجب • وفيما يلى سنستعرض كلا من هذه العناصر على حده •

الواجب لذاته :

والمقصود هنا بالواجب لذاته ، هو الفعل أو السلوك الذى يجب لمقتضيات أو لمجموع من الصفات يتضمنها ذات الفعل أو السلوك فتجعل منه أمرا واجبا • وهو بذلك أمر مختلف عن اصطلاح « الواجب بذاته » فى مقابل « الممكن » الذى ورد فى البحوث الميتافيزيقية عند الفلاسفة المسلمين وكذلك عند المتكلمين ، وهم بصدد اقامة الأدلة على إثبـات وجود الله ، وهو أمر لا يدخل فى بحثنا للواجب الأخلاقى •• والواجب الأخلاقى على هـذا النحو الذى نعنيـه هو واجب لا يجب بالثواب أو العقاب ، ومن أجل ذلك كانت تفرقة المعتزلة عند القاضى عبد الجبـار بين فكرة الواجب والايجاب ، وفكرة الواجب تعنى اشتمال الفعـل على مجموعة من السمات أو الصفات التى تجعل منه بذاته واجبا ، كأن يكون قضاء لدين أو ردا لوديعة أو أن يكون مشتملا على مصلحة الى آخر هذه الأمور • أما فكرة الايجاب فتعنى ايجاب هذا الواجب ، وهو من قبل موجب هو الله سبحانه وتعالى ، وبناء على ايجابه الواجب يكون ثوابه للعبد اذا أتى الواجب • ولا علاقة هنا بين الثواب وبين كون الواجب واجبا • ولو كان ذلك كذلك لارتبط الواجب بالثواب وجودا وعدما ، والواقع غير ذلك • فقد يأتى الموقن للواجب الذى هو موضوع للايجاب فينال الثواب ، وقد يأتيه الانسان غير الموقن أو الملحد لادراكه وجوب الواجب ولا ينال الثواب • كما أنه لا علاقة بين الواجب بهذا التصوير وبين ما يترتب عليه من منفعه • ولو كان ذلك كذلك أيضا لارتبط الواجب

بما يترتب عليه من منفعه ، بل ولازداد الوجوب بازدياد المنفعة ونقصانها ، والواقع غير ذلك . ولنأخذ مثلا بواجب قضاء الدين ، فقد يقترض انسان دينارا ثم يفقده ولا يستفيد منه ، وقد يقترض انسان آخر دينارا ، فينفقه ، وقد يقترض ثالث دينارا ويستثمره فيكون سببا فى ربح أوفر أو منفعة أكثر . والواجب فى الحالات الثلاثة هو قضاء الدين بمعنى رد الدينار عند الثلاثة ، فى حين أن أولهم لم يستفد منه اطلاقا ، والآخر قضى به حاجته فاستفاد منه ؛ والثالث حقق به فائدة أكبر ، ولو كان هناك ارتباط بين الواجب وبين النفع أو الفائدة لزاد وجوبه عند الثالث وانعدم عند الأول . ولكن الأمر واحد عند ثلاثتهم من ناحية الوجوب .

وكذلك نجد أنه لا علاقة بين الواجب من حيث الأداء وبين اشباعه هوى آخر مثل ارتباطه بمدح أو حسن أحدوثة مثلا ، ولو كان ذلك كذلك لما وجب واجب « قضاء الدين » أو « رد الوديعة » أو « شكر المنعم » أو أى واجب آخر من هذا القبيل على انسان لا يرغب فى الاعلان عن هذه الأمور ، وذلك لأنه أى اشباع للهوى يكمن فى اعلان المرء عن نفسه أنه مدين لآخر ، أو أنه واقع تحت انعام آخر ، أو فى أن يرد وديعة قد تكون ذات حظوة من نفسه [٢] . فالواجب الأخلاقى على هذا الأساس هو كل عمل يتعين على الانسان أن يؤديه مهما يكن فى ذلك الأداء من جهد ومشقة ، دون أن يرتقب ما يعيده عليه من منفعة أو يجرى من مضرة [٣] .

والواجب فى الأخلاق الاسلامية بهذا المعنى يقترب من « الخير »

بمعناه الواسع أولا وقبل كل شىء ، بحيث لا يدع لسلطان ثواب أو منفعة أن يكون له لسيادة عليه ، بل يدفعه اذا اقتضى الأمر ومن أجل الخير وحده أن يضحى بالثروة وباللذائذ وبالسعادة بل بالحياة ذاتها ، وأنه

---

(٢) انظر : القاضى عبد الجبار : المغنى جـ ١٤ « كتاب الاصلح » ص ٣٠ — ٣١ .

(٣) أحمد أمين : الأخلاق ص ٦٣ .

اذا لم يعرف أن يقرب هذا القربان فانه يعبد الأصنام ، ولا يعبد الله الحق ، وأن هذه التضحيات على ندرتها عند الذى يفهمها تكفى لكشف القناع عن قانون الأخلاق فى أسنى بهائه [٤] .

ولعل كلمات الشاعر العربى الذى رأى الواجب فى أن يضمن لنفسه عزتها وكرامتها ويقيها الذلة والمهانة ، مهما كان الثمن ، قد عبرت عن نفس المعنى ، حينما قال :

لا تسقنى ماء الحياة بذلة　　بل فاسقنى بالعز كأس الحنظل

ماء الحياة بذلة كجهنم　　وجهنم بالعز أطيب منزل

كما أننا اذا نظرنا الى طبيعة الجزاء فى الاسلام المتمثل فى الثواب والعقاب ، بالرغم من اثباتنا منذ قليل عدم تدخله فى تكوين ماهية الواجب فى فلسفة الأخلاق الاسلامية ، فاننا نجده يؤيد ويدعم هذه الفلسفة ، وذلك لأننا نجده بالرغم من ذكره لأنواع من الجزاءات الدنيوية ، الا أنه يجعل الجزاء الآخروى أكبر من الجزاء الدنيوى ، ومن ثم فاذا كان حديثنا عن الأخلاق الاسلامية فى الحياة الانسانية فى الدنيا ، فان طالب الجزاء الأكبر لا بد وأن يمد بصره الى الحياة الأخرى فلا يقيم سلوكه على أى لون من ألوان الجزاء الدنيوى ، يقول تعالى : « لنبوئنهم فى الدنيا حسنة ولأجر الآخرة أكبر »[٥] ، ولم يقف الأمر عند هذا بل نجد القرآن الكريم قد ركز على تصوير قمة السلوك الانسانى فى العمل « لوجه الله » أو العمل « ابتغاء لمرضاة الله » بمعنى العمل دون مد البصر لما يترتب عليه من نتيجة أو نفع ممثل فى ثواب أو تجنب عقاب فى الدنيا أو فى الآخرة ، وفى هذا نجد من يقول بأن أنواع الجزاءات التى قررها القرآن للفضيلة والرذيلة لا تحصى كثرة ولكن

---

(٤) انظر : مقدمة سانت هلير لكتاب الأخلاق لأرسطو ، ترجمة احمد لطفى السيد ص ٢٥ — ٢٦ .

(٥) النحل : ٤١ .

الهدف الذى وضعه نصب عين العامل هدف واحد لا تعدد فيه ولا تردد هو وجه الله محضا خالصا . وهو تعبير روحى عن معنى أداء الواجب لذاته ، وهو معنى يتردد فى القرآن فى أكثر من ألف موضع ، كلها تحث على الفضيلة لما لها من قيمة ذاتية بغض النظر عن كل آثارها ، على أن تلك الجزاءات الكريمة التى وعد الله بها المتقين ، انما وعد بها من كانت غايته من عمله هو وجه الله وحده ، فهو الذى « أتى الله بقلب سليم »[6] وهو الذى جاء « بقلب منيب »[7] وهو الذى كان عمله فى سبيل الله . وقد سئل النبى عليه الصلاة والسلام عن الجهاد بدافع الحمية أو لطلب الغنيمة ، أو بقصد حسن الذكر ، فأومأ الى أن شيئا من ذلك ليس فى سبيل الله قائلا : « من قاتل لتكون كلمة الله هى العليا فهو فى سبيل الله » أما ما وراء هذه النية من مطامح ومطامع فهو فى نظر الاسلام اما رجس وفسوق من عمل الشيطان كالرياء والسمعة ونحوهما ، واما عبث وضرب من المباح لا قيمة له ولا ثواب ، ومن هذا الضرب الأخير أن يكون هدف العامل هو الجنة وما فيها من نعيم . فلينظر كل أمرىء أين يضع نفسه وأين يوجه قصده ؟ « ولكل وجهة هو موليها فاستبقوا الخيرات »[8] . وقديما تصور بعض الصوفية من الزهاد والعباد المسلمين ، الخلق الاسلامى فى عبادة الله حبا لذاته دون نظر لثواب ولا عقاب ، تقول رابعة العدوية وهى تناجى ربها « الهى اذا كنت أعبدك رهبة من النار فأحرقنى بنار جهنم ، واذا كنت اعبدك رغبة فى الجنة فاحرمنيها ، وأما اذا كنت أعبدك من أجل محبتك فلا تحرمنى يا الهى من جمالك الأزلى »[9] .

ولعله يتضح بهذا كيف أن الفكر الاسلامى قد ركز على بيان ذات

---

(٦) الشعراء ٨٩ .

(٧) ق : ٣٣ .

(٨) البقرة : ١٤٨ ، وانظر : دكتور محمد عبد الله دراز : دراسات اسلامية ، الكويت ١٩٧٣ م ص ١٢٣ .

(٩) دكتور محمد مصطفى حلمى : الحياة الروحية فى الاسلام ص ٧٨ .

الواجب بما فيها من سمات تجعل الفعل واجبا دون نظر الى ما يترتب عليه من آثار أو نتائج ، تتمثل فى ثواب أو منفعة أو اشباع هوى ، الأمر الذى يتميز به الواجب فى الأخلاق الاسلامية عن الواجب عند أصحاب الاتجاه الغائى فى الأخلاق ، وخاصة من عرفوا باسم النفعيين ، الذين يعتقدون بوجوب الفعل بقدر ما يترتب عليه من لذة أو منفعة ، أو أنهم يجعلون من اللذة أو المنفعة الأساس الذى يحددون به الواجب • وسنضرب مثلا لبيان ذلك بمذهب اللذة عند « بنتام » ذلك الذى اتخذه « جون ستيوارت مل » من بعده أساسا لمذهبه فى المنفعة بعد ما أدخل عليه ما أدخل من التعديلات • وبنتام يجعل من اللذة والمنفعة المعيار للواجب الأخلاقى كما يحكى عنه هنترميد — أحد مؤرخى علم الأخلاق المحدثين — نقلا عما ذكره فى أحد كتبه • يقول المؤرخ الاخلاقى حاكيا قول بتنام : « لقد وضعت الطبيعة الانسانية تحت سيطرة سيدين مطلقين هما اللذة والألم •• فهما يتحكمان فى كل ما نفعل ، وكل ما نقول ، وكل ما نفكر ، ولا يمكن أن يؤدى أى جهد نبذله للتحرر من الخضوع لهما الا الى اثبات هذا الخضوع وتأكيده •• ويعترف مبدأ المنفعة بهذا الخضوع ويفترضه أساسا لهذا المذهب الذى يهدف الى تكوين نسيج السعادة بأيدى العقل والقانون • أما المذاهب التى تحاول الشك فيه فهى انما تتعامل مع أصوات لا مع معان ، ومع الهوى لا مع العقل ، ومع الظلام لا مع النور » ثم ينتقل هنتر ميد بعد ذلك ليبين لنا مدى اعتداد بنتام بمبدأ المنفعة فيقول : « وينتقل بنتام الى تعريف مبدئه فى المنفعة بأن ذلك المبدأ الذى يتوقف فيه استحسان أى فعل أو استهجانه على ما يبدو لهذا الفعل من اتجاه الى زيادة أو نقص سعادة الطرف الذى يكون الفعل متعلقا بمصلحته » ويستطرد المؤلف ليقرر أن الأمر الذى كان يسعى اليه بنتام من وراء ذلك « هو أن يجعل من هذا المبدأ المعيار المعترف به للاخلاق والتشريع حتى يخضع المجتمع لحكمه بدلا من أن يخضع لحكم معيار تجريدى معين للواجب لا صلة له بسعادة الانسان • ذلك لأنه رأى أن أى مبدأ تجريدى غير نفعى ، انما هو أداة من أفضل

أدوات الطغيان وأشدها فاعلية ، فهو يفيد فى اقناع الضحايا بأن طاعتهم للمستبدين بهم ليست ضرورية فحسب ، بل هى واجبة بحق »[١٠] .

ولعله بهذا يكون قد اتضح الفرق بين التحديد الاسلامى للواجب وبين التحديد النفعى الذى يتخذ من مبدأ المنفعة أساسا للالزام بالواجب.

العقل والالزام بالواجب :

لقد كان الاهتمام بالعقل فى الفلسفة الأخلاقية منذ القدم ، ولكن ما دوره بالنسبة للواجب الأخلاقى فى الاسلام ، وهل ينحصر هذا الدور فى مجرد الدلالة عليه ؟ وهل تعتبر الدلالة على الواجب أو التعريف به أمرا ملزما بعمل الواجب ؟ هذه تساؤلات نحاول أن نجيب عليها من خلال حديثنا عن علاقة العقل بالواجب الأخلاقى فى الاسلام . فقديما ابرز سقراط دور العقل حينما ربط بين الفضيلة والعلم أو المعرفة وبين الرذيلة والجهل . معرفة أو جهل الانسان نفسه ، بمعنى أنه اذا ما تيسر للانسان معرفة نفسه تيسر له معرفة الخير فيأتيه مباشرة ، فهو لن يأتى الشر الا بسبب الجهل به . الا أن هذا الموقف « السقراطى » القائم على الربط بين الفضيلة والمعرفة ،والرذيلة والجهل ، وان كان قد أضاف تقدما مشكورا للفكر الأخلاقى ، ذلك التقدم الذى نقل الأخلاقية من كونها نسبية ، يختلف معيارها من فرد الى فرد ، ومن عصر الى عصر ، بل يختلف معيارها فى الفرد نفسه اذا ما تغيرت الظروف التى تحيط به .. كما كان الشأن لدى السوفسطائية الا أن هذه الموضوعية التى تأكدت على يد سقراط وتلاميذه للمعرفة الأخلاقية ، لم تكن كافية لتصوير مصدر الالزام بها . وقد كانت هذه القضية — أى اقامة الالزام بالفضيلة على مجرد معرفتها — هى الهنة الوحيدة التى وجهها الأخلاقيون الى فلسفة سقراط وأفلاطون الأخلاقية »[١١] ذاهبين الى التساؤل بأنه هل يكفى

---

(١٠) هنترميد : الفلسفة وأنواعها — ترجمة دكتور فؤاد زكريا ، دار نهضة مصر سنة ١٩٦٩ ص ٢٨٥ — ٢٨٦ .

(١١) مقدمة سانت هلير لكتاب الأخلاق لأرسطو — الترجمة العربية ص٤٨

ان يكون الواجب الأخلاقى معروفا لدى المرء سواء عن طريق العقل أو النقل ليأتيه الانسان ويلتزم به ، أم أنه لابد من سلطة أخرى تقوم مقام الآمر الملزم باتيان هذا الواجب ؟ وبالنظر الى الواقع لا نستطيع أن نقر كفاية معرفة الواجب لاتيانه على النحو الذى ذهب اليه سقراط عندما ربط بين الفضيلة ومجرد معرفتها ، وبين الرذيلة والجهل بها ، فكم من انسان لا يغيب عن علمه كنه الرذيلة وكنه الفضيلة ، وبالرغم من هذا يأتى الرذيلة ولا يأتى الفضيلة ، وهذا — وفيما نعتقد — يتم لا لشىء الا لغياب تلك السلطة الآمرة التى يمكن لها أن تغلب فى الانسان جانب الواجب أو الفضيلة على جانب الرذيلة ، ومن ثم تلزمه بالأول وتنهيه عن الآخر ، ويعبر أحد فلاسفة الأخلاق عن هذا المعنى بقوله : انه اذا قيل أن القيمة المطلقة للخير التى تمثل جماله الداخلى ، أو تمثل اتفاقه مع الطبيعة البشرية يكفى لكونه ملزماً . فالرد على ذلك هو أنه بدون شك قد برهن العقل على أنه من الخير ، ومن الجميل ، ومن الموافق لنا أن نحرص على النظام وأن نتجه نحو كمال طبيعتنا ، ولكن دون أن نرى فى ذلك تعبيرا عن ارادة متميزة عن ذاتنا تأمرنا بأن نحافظ على النظام وأن نعمل الخير ، فربما تبقى الأخلاق بهذا عنوانا للمثال ، للنصيحة ، للموافقة السامية ، ولكنها تفقد سمتها التى تميزها بان تكون ملزمة ، وتوقفها عن أن تكون قانونا أو واجبا »[١٢] ثم يواصل قوله بعد ذلك مبينا وظيفة العقل ، وأنه ليس مصدر الالزام بالواجب الأخلاقى ، فيذهب الى أنه اذا قيل ان سلطة العقل قصوى ومطلقة تفرض علينا مبادىء لا نستطيع دحضها فلماذا تكون عاجزة عن أن تفرض علينا القانون الذى لا يمكن خرقه ؟ ويجيب على ذلك بأن العقل بوصفه قوة للمعرفة يمكنه أن يفرض ضرورة التفكير بمعنى التبيان والايضاح ، ولكنه لا يمكن أن يفرض ضرورة العمل بمعنى الالزام ، حقيقة ان العقل بذاته لا يأمر بل يحكم — هو يتصور العلاقات ، ومن ثم يمكنه أن ينصح .. أن يحض ، أن يقول مثلا :

---

(١٢) Le. p. Ch . Lahr. S. J. ; Cours de Plhilosophie Vol. II p. p. 55.

لا تكذب على النحو الذى ذهب اليه كانط ، وانما يقف عند الكشف عن وجه وجوب الواجب واستحسانه »[١٣] .

وهكذا كان الأمر بالنسبة للعقل فى الفكر الأخلاقى فى الاسلام ، فهو يرفض كون العقل مصدرا أساسيا للالزام بالواجب ، بالمعنى الذى أشرنا اليه ، لا بمعنى الرفض أو الانكار للعقل كأداة من أدوات المعرفة التى تميز الانسان عن الحيوان ، وكنعمة عظمى أنعم الله بها عليه ، .. من أجل هذا وفى هذه الحدود لم ينظر للعقل كملزم بالواجب ، بل هو بمثابة المكتشف له فقط ، وليس هو الذى جعل من الواجب واجبا ، وبعبارة أخرى ، دور العقل فى هذه الحالة ، هو دور فاعل الدلالة ، و « فاعل الدلالة لا يجب أن يكون جاعلا المدلول على ما دلت عليه . يبين ذلك أن فعل زيد يدل على أنه قادر ، فعل الدلالة ولم يجعل نفسه قادرا . فكيف يجب أن يكون الناصب الأدلة على وجوب الشىء جاعلا له واجبا »[١٤] . ولم يفعل العقل شيئا من ناحية الواجب الا أنه قدنصب الدلالة عليه واكتشفه . ويؤيد ذلك الدكتور محمد عبد الله دراز فيما ذهب اليه فى بحثه عن الأخلاق فى القرآن عندما يقول متسائلا : « على أى أساس ترتكز شريعة الواجب القرآنى (الأخلاقى) ؟ ومن أى معين تستقى سلطانها ؟ ولسوف يجيبك (أى القرآن) بأن التمييز بين الخير والشر هو الهام داخلى مركوز فى النفس الانسانية ، قبل أن يكون شرعة سماوية ، وبأن الفضيلة — فى نهاية المطاف — انما تتخذ مرقاتها من طبيعتها الخاصة ومن قيمتها الذاتية . وبأن العقل والوحى — على هذا — ليسا سوى ضوء هاد ، مزدوج لموضوع واحد ، وترجمة مزدوجة لواقع واحد أصيل ، تمتد جذوره فى أعماق الأشياء»[١٥] . الا أننا وان اتفقنا مع الدكتور دراز فى تحديده دور العقل والوحى فى الهداية الى معرفة الفضيلة أو الكشف عنها الا أننا نختلف

---

(١٣) المصدر السابق (نفس الموضع) .

(١٤) القاضى عبد الجبار : المغنى ج ١٢ .. « النظر والمعارف » ص ٢٧٢ — ٢٧٣ .

(١٥) دكتور محمد عبد الله دراز : دستور الأخلاق فى القرآن ص ١٦ .

معه فى تحديده الالزام مرتبطا بطبيعة الفضيلة أو ذاتها ، وذلك لاعتقادنا فى تصوير الأسلام لامر ثالث يكمل به عملية الالزام بعمل الفضـــيلة أو الواجب بعد معرفته •• ذلك هو الضمير الذى سنتناوله بشىء من التفصيل بعد قليل •

السمع والالزام بالواجب :

واذا علمنا أن المقصود بالسمع هنا مجموع التعاليم الدينية التى تصل الى الانسان عن طريق الكتاب والسنة ، وهما المصدران الرئيسيان للعقيدة وللفكر الاسلاميين ، عرفنا مدى أهمية ما يطلق على السمع فى الفكر الاسلامى • واذا انتقلنا الى مجال الأخلاق الاسلامية نتســاءل : هل السمع بما له من أهمية فى الاسلام يمثل مصدر الالزام بالواجـــب الأخلاقى ، بمعنى أننا نستقى منه الأمر بعمل هذا والنهى عن عمل ذاك فى اطار الواجبات الأخلاقية ؟ وفى الاجابة على هذا التساؤل نجد منذ البداية أن ذلك اذا صح على مستوى العامة من الناس ، وكان ذلك باسم الدين من خلال المواعظ والارشادات الدينية على نحو القول بأن الله يأمركم بكذا وينهاكم عن كذا ، فان ذلك لا يصح على مستوى الفلسفة الأخلاقية الاسلامية ، وذلك لأنه بالنظر فى السمع ذاته بما فيه من نصوص نجده يركز عندما يخاطب الانسان على تبيان موطن الخير وموطن الشر ، وعلى الانسان أن يختار بين الأمرين وهذه هى طبيعـــة الواجب الأخلاقى وماهيته التى أقرتها الأخلاق الاسلامية ، ومن ثم كان دور السمع ، كما هو دور العقل من قبل ، قائما على الدلالة أو الكشف عن الواجب ومقتضيات وجوبه ، يقول القاضى عبد الجبار « ان الواجب من جهة العقل والسمع لا يختلف حده ، لأن أكثر ما فيهما أنهما طريقان للعلم بوجوبه ، فاختلافهما لا يؤثر فيه وفى معناه • ولذلك قلنا ان اضافة وجوب الواجب الى العقل لا تغير معناه ، لأن الغرض بذلك أن العلم بوجوبه أولى فى العقل ، أو الدال على وجوبه معلوم بالعقل ، وذلك لا يوجب مخالفة الواجب العملى لـمـا علم بالسمع وجوبة »[١٦] وبهذا

(١٦) القاضى عبد الجبار : المغنى ج ٦ « التعديل والتجوير » ص ٤٧ •

تتضح قيمة الأخلاق الاسلامية التى تتميز بها عن الفلسفة الأخلاقية لرجال اللاهوت دن غير المسلمين ، فالناظر فى أسلوب الدعوة الأخلاقية فى الاسلام يرى أنها منزهة عن ذلك الطابع التعبدى التحكمى الذى زعموه فى الأخلاق الدينية وأنها على العكس من ذلك تعتمد دائما على الحكم المعقولة المقبولة ، فمخاطبة الادراك السليم والوجدان النبيل ، بالأسباب المقنعة التى تبرر أمرها بما تأمر به ، ونهيها عما تنهى عنه ، لتؤكد اعتداد الأخلاق الاسلامية بالعقل فى الكشف عن مواطن الخير فى الواجبات الأخلاقية . يبدو ذلك واضحا فى الأوامر الالهية التى تحمل تبرير نفسها بنفسها . بوضع يد المأمور أو المكلف على ما فى الأمر الالهى من خير ، يتأكد ذلك فى القرآن الكريم على سبيل التفصيل مرة ، وعلى سبيل الاجمال مرة أخرى ، يقول تعالى فى شىء من التفصيل : « ولا تسأموا أن تكتبوه صغيرا أو كبيرا الى أجله ، ذلكم أقسط عند الله وأقوم للشهادة وأدنى ألا ترتابوا »[١٧] ، « وأقم الصلاة ان الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر »[١٨] ، كما يقول تعالى مجملا الأمر : « فاسعوا الى ذكر الله وذروا البيع ذلكم خير لكم »[١٩] بل نجد الأمر الالهى يأتى أحيانا ، يحمل بين طياته التأكيد على عدم التعنت ، والبعد بالمكلفين عن الاعتقاد فى أنه واجب التنفيذ لأنه صادر عن اله ذى سلطان قاهر ، وتأكيد صدوره عن اله واسع العلم والمعرفة يدفع بالبشرية الى ما فيه صالحها . وانظر فى هذا قوله تعالى : « كتب عليكم القتال وهو كره لكم .. والله يعلم وأنتم لا تعلمون »[٢٠] .

وإذا كنا نستطيع أن نخلص من هذا الى اعتبار السمع والعقل أداة أو دلالة للوقوف على الواجب فقط ، أو للكشف عنه ، الا أننا نود

---

(١٧) البقرة : ٢٨٢ .

(١٨) العنكبوت : ٤٥ .

(١٩) الجمعة : ٩ .

(٢٠) البقرة : ٢١٦ وانظر : دكتور محمد عبد الله دراز : دراسات اسلامية ص ١١٣ — ١١٤ .

أن نشير هنا الى أن الفكر الاسلامى أيضا قد فرق بين قيمة كل منهمـــا ، فمن الثابت أنه اذا كان العقل الانسانى معرضا للخطأ أو القصور ، أو للتأثير عليه من بقية قوى الانسان الأمر الذى قد يحول بينه وبين اكتشاف ما هو واجب ، فان السمع بوصفه صادرا عن الله تعـــالى ، الحكيم ، العالم ، سبحانه وتعالى ، لا يصيبه القصور الذى يصيب العقل الانسانى ، فى الكشف عن الواجب أو الدلالة عليه ، الأمر الذى يبـــدو فيما يقوم به السمع من تعديل لمسار العقل عندما يخطىء نتيجة لقصوره عن اكتشاف وجه الحق ، ويعبر صاحب المغنى عن هذا بقوله : « وجملة ما يؤثر السمع فى الكشف عن حال الأفعال أنه على أضرب ، منه ما يجب بالسمع وكان مثله فى العقل قبيحا ، كنحو الصلاة وغيرها ، ومنه مرغب فيه كان مثله فى العقل قبيحا كنوافل الصلوات ، ومنه واجب كان فى العقل مثله حسنا كالزكوات والكفارات ، ومنه قبيح كان مثله فى العقـــل مباحا ، كالزنا والأكل فى أيام الصوم ، ومنه قبيح كان فى العقل مثله مرغبا فيه كاطعام المساكين فى أيام الصيام ، ومنه مباح كان مثله فى العقل محظورا كذبح البهائم . وانما يكشف السمع من حال هـــذه الأفعال عما لو عرفناه بالعقل لعلمنا قبحه أو حسنه ، لأنا لو علمنا بالعقل أن لنا فى الصلاة نفعا عظيما ، وأنها تؤدى بنا الى أن نختار فعل الواجب ونستحق بها الثواب ، لعلمنا وجوبها عقلا . ولو علمنا أن الزنا يؤدى الى فساد لعلمنا قبحه عقلا . ولذلك نقول : ان السمع لا يوجب قبح شىء ولا حسنه ، وانما يكشف عن حال الفعـــل على طريق الـــدلالة كالعقل »[٢١] . وتحت اصطلاح السمع تدخل الشرعيات والأوامر الالهية « ومتى قلنا فى الواجب أنه تعالى أوجبه فالمراد بذلك أنه عرف ايجـــابه ووجه وجوبه ، أو دل على ذلك من حاله . لأنه لا يصـــح أن يوجبـــه الا على هذا الوجه ، من حيث ثبت أن الواجب لم يكن واجبا لعلة ، فيقال : انه تعالى يوجب الواجب بأن يفعله ، لأن ذلك كان يخـــرج الواجب من أن يقع من أحد باختياره الى أن يقع لأجل العلة الموجبة له ،

---

(٢١) القاضى عبد الجبار : المغنى ج ٦ « التعديل التجوير » ص ٦٤ .

وفى هذا ابطال كونه واجبا • فاذا صــح ذلك لم يكن واجبــا بنفس الأمر [٢٢] •• الا أنه رغم الاشارة الى قصور العقل البشرى فى ادراكــه لكنه وحقيقة الواجب فان السمع لا يعدو أن يكون حامل مشعــل ينــير الطريق أمام العقل ليجعله يتفادى ما به من قصور ، فيوقفه على ماهية الفعل الواجب وكوامن ذاته التى تجعل منه شيئا حسنا ، فان الله تعالى ، حقيقة ، قد فصل الأدلة على معرفة الواجب « فربما دل على وجوبه جهة مجرد العقل ، وربما عرف وجوبه بالعادات أو عند ورود الأخبــار ، وربما عرف وجوبه بالسمع • وفى جميع هذه الوجوه لابد من أن يكــون فعله وجوبه فى جميعه متقررا معروفا بالعقل ، أما على جملة واما على تفصيــل ، ويكون مدخل الســمع فى ذلك الحاق السمعيــات بالجملة العقلية » [٢٣] •

واذا كان الفكر الأخلاقى فى الاسلام ــ كما أثبتنا من قبــل ــ قد أكد أن كلا من الجزاء أو العقل أو السمع لا يمثل مصدرا أساسيا للالزام بالواجب الأخلاقى فى الاسلام ، الا أنه كما اتضح لنا يقيم هــذا الموقف انطلاقا من التأكيد على موضوعية الخير الأخلاقى ــ وهنا يأتى التساؤل : هل هــذه الموضوعية تعنى أنها مصدر الالزام بالواجب الأخلاقى ، وبذلك يكون عرضة لنفس النقد الذى وجــه من قبل الى سقراط عنــدما ربط بين التحلى بالفضيلة وبين معرفة الخير موضــوع الفضيلة ، بحيث اشتهر عنه التوحيد بين الفضيلة والمعرفة ، وبين الرذيلة والجهل • وكان هذا النقد تأسيسا على عدم كفاية الوقوف على معرفة ما هو خير للالتزام به•أم أن الفكر الاسلامى•قد أوجد له مخرجا من هذا، وحدد مصدرا آخر للالزام بالواجب الأخلاقى ؟ والملاحظ أنه عندما أشار الى موضوعية الخير الأخلاقى ، فانه لم يدع بتركيزه على هــذه الموضوعية أنها تحمل مصدر الالزام ، بل تشير النصوص القرآنية ،

(٢٢) القاضى عبــد الجبار المغنــى ج ١٢ « النظــر والمعارف » ص ٣٥٠ ــ ٣٥١ •

(٢٣) المصدر السابق ص ٣٥١ •

وما يستند اليها من التراث الاسلامى الى أن الانســان يمتلك قوة مستنيرة ــ غير العقل ــ تقوم بعملية الالزام بالواجب ، بموجب القانون الأخلاقى فى الاسلام ، تلك القوة هى ما يســمى بالضمير الأخلاقى فما هى ؟

الضمير فى الفكر الأخلاقى :

قد شغلت فكرة الضمير العديد من الباحثين فى مجالات متعددة ، من بين هــذه المجالات المجال الأخلاقى • وبالرغم من الغموض الذى أحاط بفكرة الضمير الأخلاقى ، حاول الباحثون فى الأخلاق تحــديده كأساس لا غنى عنه فى علم الأخلاق ، ان تصريحا أو تلميحا ، خالصا أو مختلطا بغيره من المفاهيم • وقد حاول الباحثون العودة بالضمير •• الى نشأة علم الأخلاق ، فصوروه لدى سقراط مختلطا بصوت الاله تارة ، ومختلطا بصوت العقل تارة أخرى •• وسقراط لم يقل صراحة بما نسميه الضمير ، ولكنهم يستنطقونه فيقولون : ماذا يعنى سقراط بصوت الاله ، الا ما نسميه اليوم بالضمير ، وذلك من خلال تأملهم لاعتراف سقراط ، بأنه لم يكن يتخذ فى أمور حياته رأيا حاسما قاطعا الا بعد الرجوع الى نفسه والاصغاء الى هــذا الصوت الداخلى صوت الاله فى نفسه ، هو هــذا الصوت الذى جعله يستمر فى مناقشة شبان أثينا ويحثهم بعمله على مراجعة أنفسهم ، يمضى فى ذلك ليله ونهاره ، لا يستريح ولا يريح ، يبقى متيقظا ويوقظ الآخرن معه ، وهــذا هو الصوت الذى الهمه الاجابة على متهميه فى محكمة أثينا ، جعله يواجههم بشــجاعة لا تضعف أمام الظلم ، ولا يخشى وعيدا • وهو الذى دعاه أخيرا الى رفض عرض « كريتون » عليه بالهرب ، وأعده الى استقبال الموت ، باسما مطمئنا »[٢٤] •

واستمر الحال بشأن الضمير على ما هو عليه عند خلفاء سقراط من أفلاطن وأرسطو الى الرواقية من بعدهما ، الا أن البحث فيه لــم

---

(٢٤) دكتور نجيب بلدى : مراحل الفكر الأخلاقى ص ٣٥ •

يستقم بسبب عدم امكانية تنقيته مما يسمى بصوت الاله أو صوت العقل ، الأمر الذى جاء به مختلطا بهذا أو ذاك ، مما أدى الى التحول والانحراف فى تصوير الضمير عن معناه المقصود فى الأخلاق ، وسقرط ، مسئول الى حد ما عن هــذا التحول وعن هــذا الانحراف ، وأنه لم يكن واضحا كل الوضوح فى دعوته ، فهو قد جمع فى الضمير بين القوة الآمرة الناهية ، وبين روح المناقشــة والجدل ، وبين الأمر الأخلاقى والعقل النظرى »[٢٥] .

واذا كان البحث فى الضمير قد عرف طريقه الى الدراسات الأخلاقية بعد ذلك كأمر مستقل ، واصطلاح يحمل نفس المعنى ، فان ذلك لم يتم الا فى وقت متأخر ، فكلمة Conscience التى عرفتها اللغة اللاتينية ، لم تتضمن المعنى المقصود بالضمير الأخلاقى ، كملكة تمييز بين الخير والشر الا فى سنة ١٢٢٥ م[٢٦] وظل هــذا المعنى غريبا عن اللغة العربية حتى أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين ، حين بدىء فى ترجمة كلمة Conscience الأجنبية الى كلمة « ضمير » فى العربية ، وحتى هذه الترجمة العربية كانت مثار غموض لاستخدامها تعبيرا عن الضمير الخلقى والنفسى معا[٢٧] .

أما عن المعنى المقصود بكلمة ضمير ، فقد تردد أيضا عند الباحثين باختلاف نظرهم واتجاهاتهم فـ « لالاند » مثلا يعرفه بأنه « خاصية العقل فى اصدار أحكام معيارية تلقائية ومباشرة على القيمة الأخلاقية » متمثلا فى شكل صوت يأمر وينهى بالنسبة للأفعال المقبلة ، أو فى مشاعر السرور (الرضا) أو الألم (التأنيب) بالنسبة للأمور الماضية . كما يعرفه البعض الآخر بأنه « معرفة الخير والشر » ، يرفض البعض

---

(٢٥) المصدر السابق ص ٣٨ .
(٢٦) الدكتور ابراهيم بيومى مدكور : فى الأخلاق والاجتماع ص ٧ — ٨ .
(٢٧) انظر فى هذا :
(a) Gabriel Madiniar; Conscience La Morale, p. 7 - 9 , P. U. F. Paris 1963.
(b) Saint Thomas d'Aquin; Somma theologyique 1 a au - 19 Qrt 5.

الثالث كون الضمير قاصرا على مجرد المعرفة ، ويفضلون تحديده بأنه « ملكة الاقرار والاستهجان » أو ملكة تذوق الخير والشر ، واعلان القبول للخير ، والنفور من الشر ، كما يوحد فولكييه Foulquie بين الضمير وخاصة العقل ، مستشهدا بقول القديس توما الاكويني : ان « الضمير هو ــ على نحو ما ــ الحكم الصادر من العقل »(*) .

والملاحظ في هذه التحديدات التي أوردها الباحثون للضمير ، أنها كلها تحديدات تؤكد علاقة الضمير بالخير والشر ، موضوع المعرفة الأخلاقية ، سواء كانت هذه العلاقة علاقه تعريف بالخير والشر ، أو علاقة حكم قائم على الاقرار أو الاستهجان ، والقبول أو الرفض ، الأمر الذي لا نرى معه تحديدا واضحا لوظيفة الضمير الأخلاقيه . الأمر الذي يجعلنا بالتالي نتساءل عن طبيعة تكوين الضمير الأخلاقي .

الضمير الأخلاقي بين العقليين والتجريبيين :

اذا كان الاختلاف حول تعريف الضمير بين مؤرخي علم الأخلاق أمرا غير محدد ، فقد تحددت معالم هذا الاختلاف فيما بينهم حول تكوين الضمير ، وخاصة فيما بين مجموعتي العقليين والتجريبيين ، فقد اختلف الباحثون في الأخلاق حول مسألة الضمير : هل هو كسبي أم فطري[٢٨] ، وتفرقوا في ذلك شيعا وأحزابا ، فمن القائلين أنه كسبي أصحاب الاتجاه الواقعي في فلسفة الأخلاق محدثين ومعاصرين ، وهم من يسمون بأصحاب النزعة التجريبية في الأخلاق ، تلك النزعة التي نشأت في القرن السابع عشر ، وتطورت حتى بلغت أوجها في مذهب المنفعة العامة والنفعية التطورية عند الانجليز ، ثم في فلسفة الوضعيين من الفرنسيين بوجه خاص ، وقد اتصلت جهود أهلها طوال القرن العشرين في الفلسفة العملية البراجمانية عند الأمريكيين ، وكان أخص ما يميزها ارجاع « الأخلاقية » أو « الضمير » الى التجربة

(*) دكتور عبد الرحمن بدوي : الأخلاق النظرية ص ٥٨ ــ ٥٩ .

(٢٨) دكتور محمد يوسف موسى : فلسفة الأخلاق في الاسلام ص ١٤٤ .

وتعليقها على نتائج الأفعال وآثارها ، ورد الخيرية والشرية الى وجدان اللذة والألم ، أو المنفعة والضرر ، والقول بذاتية الأحكام الأخلاقية ، ونسبية القيم وتغيرها بتغير الزمان والمكان[٢٩] كما يدخل أيضا فى هـــذا الاتجاه التجريبى فيما يتعلق بتكوين الضمير المدرســـة النفسية والمدرســـة الاجتماعية •

فعلماء النفس العام مثلا يرجعون تكوين الضمير الى قوانين نفسية وبيولوجية على أساس أن الانسان فى الأصل يعمل وفقا للذة ، ولكنه بذكائه سرعان ما تبين له أن ليس من مصلحته انتهاب اللذات أيا كانت ، فرب لذة عاجلة تقضى على الاستمتاع بلذات أخبر آجله ، وشيئا فشيئا حدث نقل القيمة ، وانفصلت اللذة عن الفعل الجالب لها ، وأصبح هذا الفعل ذا قيمة فى ذاته ؛ وثبتت العادة هـــذا الوضـــع فى الفرد ورسخته الوراثه فى النوع ، حتى وجدت لبعض الأفعال صفة الالزام التى تفرض نفسها على الشعور • ووفقا لهذه النزعة يتكون الضمير بفضل تداعى المعانى والعادة والوراثة •

أما أنصار التحليل النفسى عند « فرويد » وأتباعه ، فيزعمون أن الضمير هو حاصل الضغوط الأبوية على الطفل ، وهى ضغوط تتألف من أوامر ونواه وتحريمات ، منها يتكون ما سماه « فرويد » بالأنا الفوقانى ، وتكوين الأنا الفوقانى « أو الأعلى » يسبق تاريخيا تكوين الضـــمير الأخلاقى • فذا الأخير لا يبدأ فى التكوين الا ابتداء من سن الثامنة عشرة ، ويستمر تكوينه طوال عهد المراهقة ، مارا بكثير من التغيرات والاكتساب النهائى للاستقلال الذاتى الأخلاقى يتم عادة — وكقاعدة عامة — مع نهاية المراهقة ، أعنى مع اكتساب النضوج العقلى • ومن هـــذه الناحية يؤذن بالانحلال النهـــائى للأنا الفوقانى نظـــريا على الأقل ، اذ أن الأنا الفوقانى لا يزول نهائيا أبدا[٣٠] •

---

(٢٩) دكتور توفيق الطويل : الفلسفة الخلقية ص ١٨٨ •

(٣٠) Ch . Odier ; Le deux sources Consciente et inconsciente de Ia vie morale p. 100.

أما الاجتماعيون فيذهبون فى تكوين الضمير الى أنه يتكون نتيجه لمجموعة من الضغوط الاجتماعية التى تسلط على الفرد اعتبارا من نظام التربيـــة فى الأسرة والمدرســـة فضلا عن سلطان المؤسسات والنظم الاجتماعية الأخرى ، بالاضافة الى سلطان العرف والتقاليد ، وضغوط البيئة الثقافية والحضــارية ، كل هـــذه فى نظر علماء الاجتماع أمور تتضافر على تكوين ضمير الفرد .. ومن الضمائر الفردية عندهم يتكون الضمير الجمعى . يقول دوركهيم — امام المدرسة الاجتماعية : « حين يتكلم الضمير فالمجتمع كله يتكلم فينا »[٣١] « الضمير الجماعى هو الذى يفـــكر ويشـــعر ويريد ، وان كان لا يســـتطيع أن يريد أو يشـــعر أو يميل الا بواسطة الضمائر الفردية »[٣٢] .

أما أنصار الضمير الأخلاقى فلا ترضيهم صورة الضمير التى انتهى اليها علماء النفس ، ولا تلك التى انتهى اليها علماء الاجتماع ، لأن كلا منهما فيما رأوا يعتبره صورة للقهر ، سواء نتجت هـــذه الصورة عما يتكون لدينا من عادات أو ما يترتب على قوانين تداعى المعانى كما هو عنـــد علماء النفس ، أو نتجت عن سلسلة الضـــغوط الاجتماعية أو القدوات التى يقدمها المجتمع من خلال نظام التربية والثقافة ، وألوان الحضارة الســـائدة فيه ، كما يرى علماء الاجتماع . وذلك لأن كلتا الصورتين تفتقر الى الجانب الذاتى النابع من ذات الانسان ، والذى على أساسه يلتزم الانســـان بهذا أو ذاك من الأفعال . فعلى حد تعبير « جبرييل مادينييه » : أن الفرد مهما يكن طيعا لأوامر الجماعة فانه « ينبغى عليه أن يصادق عليها باطنيا ، اذا شاء أن يفعل بوصفه كائنا أخلاقيا » وألا يكون مجرد صمولة فى ماكينة وانخراطنا فى المجموع الاجتماعى يجب على الأقل أن يكون عن موافقة منا ومن ثم فان مجموع الضغوط الاجتماعية ، طبقا لهذا الاتجاه ، فهى أن بدت مقدسة فهى

---

(٣١) Emilg Durkheim ; L' education morale, p. 102, alcan paris, 1925.

(٣٢) Emile Durkheim ; Sociologie et Philosophie, p. 36 وانظر دكتور عبد الرحمن بدوى : الأخلاق النظرية ص ٦٠ — ٦٢ .

كذلك عند الأطفال أو البدائيين ، ولا ينبغى أن تكون كذلك عند الرجال العقلاء الا بوصفها مستمدة من القيم العقلية(٣٣) .

ومن التجريبيين أيضا يوجد اتجاه أو مدرسة لها رأى فى تكوين الضمير ، تلك هى مدرســة الترابطيين ، أو من يعرفون بأصحاب المنفعة ، وخلاصة رأيهم فى نشأة الضمير ، أنه ينشأ فى الانسان نتيجة لربطه بين بعض الأفعال وبين ما ينشأ عنها من عقاب او ألم ، وثواب أو لذة ، تلك التى يحددها القانون أو العرف ، ومع الزمن يتلاشى ذلك الربط ليحل محله احترام أو تقدير أو شــعور بالرضا نحــو تلك القوانين أو الأعراف التى تحمى مصلحة الآخرين ، أو تعاقب على الاساءة اليهم ، ومع تنمية وتقدير هــذه المشاعر الطيبة فى الانســان نحــو ما فيه مصــلحة الآخرين يجد الانســان نفسه مدفوعا بذاته نحــو احترام هــذه المصالح ومراعاتها بقوة تبدو مستقلة عن الاحساس بما يترتب على ذلك من لذة أو ألم وثواب أو عقاب ، تلك هى قوة الضمير . ذلك الذى يبدو مستقلا يسند نفسه(٣٤) . وقد يعترض على هــذا بالقول : من أين جاء لمــا أسموه بالضمير هــذا الاستقلال عن كل لذة أو ألم ؟ ومن أجــل الاجابة على ذلك يقول جماعة التطوريين وعلى رأســهم « هربرت سبنسر » ، بان ذلك الاستقلال للضمير قد تم من خلال الحياة البشرية وتطورها عبر الأجيال وما تحمله من مراحل للتكيف التى تمثل فى نفس الوقت مراحل التقدم الأخلاقى ، ذلك أنه بفضل الزام المجتمع للانســان بقواعد تسهم فى تحقيق ذلك التكيف ، وشعور الانســان شيئا فشيئا أن ســلوكه الأخلاقى هــذا والمفروض عليــه من المجتمع هو الســلوك الطبيعى ، ينشــأ عنده الالتزام بهذا الســلوك . هــذا

---

(٣٣) Ch. Gabrial Madinier, La Comscience Morale, p. 14 - 202 paris, P. U. F., 1963 .

(٣٤) Ch . a) Alexander Bain; Les emotions et Iq volonte tr; Fr. p, 452 - 454. paris, Alcqn, 1885.

(ب) دكتور عبد الرحمن بدوى : الأخلاق النظرية ص ٦٩ .

الالتزام وما يكمن خلفه من قوة تدعمه ، مستقلة عن قوانين المجتمع واعرافه ، هو ما يسمى بالضمير الأخلاقى كما يتصوره أصحاب النزعة التطورية •

وفى مقابل وجهة نظر أصحاب الاتجاه التجريبى توجد وجهة نظر أصحاب النزعة العقلية التى يذهبون فيها الى القول بفطرية الضمير الأخلاقى ، وقد كان من أبرز أنصار هذه النزعة الفيلسوف الأخلاقى بتلر Bishop Butler الذى حمل مذهبه فى الأخلاق اسم الضمير ، وانتهى الى تصوير الضمير على أنه قوة عليا مغروسة فى طبائع البشر ، وهو يمثل لدى الناس جميعا القوة الملزمة لهم بسلوك الطريق السوى الذى ينبغى أن يسلكوه ، وضرورة سلوكه دون غيره • والضمير عنده يقوم بوظيفتين ، الأولى تتمثل فى القدرة على التروى والتبصر ، مما يمكنه من ادراك أى الأفعال الانسانية خير وأيها شر • أو أيها صواب وأيها خطأ ، وكذلك التمييز بين ما هو نافع منها وما هو ضار ، مكتشفا ما وراء كل فعل منها من ظروف وملابسات ، وما يرتبط بها من جزاء واستحقاق ، وعلى هذه الوظيفة تترتب الوظيفة الثانية للضمير ، والتى تتمثل فى الميل بالانسان والاغراء له بفعل الخير ، والبعد به والتنفير له من فعل الشر ، مع تصوير ما يرتبط بفعل الخير من راحة وطمأنينه ، وما يرتبط بفعل الشر من قلق وضيق ، هذا كله مع كفالة الحرية للانسان فيما يأتى أو يتجنب من أفعال وما يقع عليه بسبب ذلك من تبعية أو مسئولية أخلاقية[٣٥] •

وفى نفس الاتجاه يسير بعد ذلك الفيلسوف الألمانى « كانط » فى تصويره لقوة الالزام بالواجب ، وان لم يطلق عليها « الضمير »

---

(٣٥) دكتور توفيق الطويل : الفلسفة الخلقية ص ٣٤٩ أخذا عن :
Joad ; Guide to the Philosophy of Morals and Politics p. 180 - 201 and Ch ; Austin Duncan - Janes:Butler's Moral Philosophy , Especially Chs. 2 , 3 , 4 .

بل استبدلها بما أسماه « بالارادة الخيرة » أو « العقل العملى » ، ويهمنا هنا أن نبرز تركيز كانط على رفضه لكل ما هو تجريبى فى تكوين هـذه القوة الملزمة ، وتأكيد مصدرها الفطره فى الانســان ، أو ما يسميه بـ « القبلى Apriori » فهو يرى « أن أسوأ خدمة يمكن أن تسدى الى الأخلاق ، هى أن نريد استخلاصها من القدوات ، لأن كل قدوة يشار على بها ، يجب أن يحكم عليهـا مقدما وفقـا لمبادىء الأخلاقية حتى يعرف هل تصلح أن تكون قدوة أصـيلة ، أى نموذجا يحتذى ، لكنها لا يمكنها بنفسها أن تزودنا بفكرة الأخلاقية ، وحتى نموذج القديس الذى يتحدث عنه « الأنجيل » يجب أن يقارن أولا بمثلنا الاعلى عن الكمال الأخلاقى قبل أن نقر بأنه قديس ، ولهذا يقول هو عن نفسه « لمـاذا تسمينى خيرا أنا (الذى تراه) ، لا خير (لا نموذج للخير) الا الله وحده (الذى لا تراه) ولكن من أين اكتسبنا تصورنا الله على أنه الخير الأسمى ؟ فقط من الفكرة التى يرسـمها العقل قبليا Apriori للكمال الأخلاقى والتى يربطها ربطا لا انفصام له بتصور الارادة الحرة • وفى أمور الأخلاق لا محل أبدا للاقتداء ، والقدوات لا تفيد الا فى التشجيع ، أى أنها تزيل الشك عن امكان تنفيذ ما يأمر به القانون ، وتدرج تحت العيان intuition ما تعبر عنه القاعدة العملية بطريقة أعم ، لكنها لا تستطيع أبدا أن تعطى الحق فى اطراح أصلها الحقيقى القائم فى العقل ، وفى السير وفقـا لها »[٣٦] •

ويضيف الدكتور عبد الرحمن بدوى معلقا على قول « كانط » بأنه يعنى « أن قيمة القدوة (أو المثل أو النموذج) لا تعرف الا بفكرة الكمال الأخلاقى • فلابد أن تكون لدينا ــ مسبقا ــ فكرة الكمال الأخلاقى ، وتبعا لها نحكم هل هـذه القدوة المقترحة تتفق واياه والى أى مدى •• ان القانون الأخلاقى قانون قبلى ، أى سابق على التجربة ، موجود فى طبيعة العقل ، وصالح لكل الكائنات العاقلة ، ولا يمكن أن يستمد من

(٣٦) Kant ; Grundlegung der Metaphsiker Sitten , 2. Section ; tr. Fr. par Dellbos P. 115-116 Paris, Delagrave, 1974.

التجربة ، بل هو سابق منطقيا عليها وعال عليها • ولا يعنى هـذا أن القدوة غير مفيدة ، كلا ، انها مفيدة فى ايضاح القانون وفى اثبات أن القانون الأخلاقى قابل للتطبيق ، وتشجع على السير على هـذا القانون الأخلاقى •• ولهذا يمكن أن يقال : ان الضمير عند « كانط » هو العقل العملى الذى يضع قانونا قبليا للاخلاق [٣٧] •

الضمير الأخلاقى فى الفكر الاسلامى :

لم توجد لفظة الضـمير « بالمعنى الأخلاقى فى اللغـة العربية الا بعد استخدامها ترجمة لكلمة .... الأجنبية فى أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين ، وان كانت اللغـة العربية قد عرفت « الضـمير » تعبيرا عن « السر » أو « داخل الخاطر » أو « ما هـو مضمر فى النفس »[٣٨] ولذلك نجد الفلاسـفة والمتصوفة المسـلمين وان اهتموا اهتمـاما كبيرا بالتحليـل الدقيق للكثـير من العواطف النفسـية التى تتصل بالأخلاق ، كالندم والتوبة الا أنهم لم يتعرضوا لكلمـة « ضـمير » • هـذا من الناحيـة اللفظيـة ، أما من الناحية المعنوية فقد عنى الفكر الاسـلامى باستخدام الضمير الأخـلاقى كمعنى وكقوة لا غنى عنهـا فى الأخـلاق وانكان قـد استخدم للتعبير عنها ألفاظا أخرى غير كلمة ضمير ، مثل استخدامه مثلا لكلمـة زاجر ، فقد قيل : « من لم يكن له من نفسـه زاجر لم تنفعه الزواجر •• وأحيانا أخرى يسـتخدم لفظ « الواعظ » فقد روى عن رسـول الله ﷺ أنه قال : « اذا أراد الله بعبد خيرا جعل له واعظا من نفسه يأمره وينهاه » • وكلمة « زاجر » هنا أو « واعظ » تشير الى وظيفة الضمير التى تحمل فى اللفظة الأولى معنى المنع أو الحيلولة دون عمل الشر ، وفى اللفظة الثانية معنى الأمر بعمل الخير ، والنهى عن ارتكاب الشر • أما عن القوة التى تقوم بهذه الوظيفة ، فقد ظلت فى الفكر الاسلامى غير محددة ، وقد كان القرآن ـــ وهو المصدر الأول لهذا

---

(٣٧) دكتور عبد الرحمن بدوى : الأخلاق النظرية ص ٦٨ •

(٣٨) انظر هذه المادة فى : لسان العرب ، والقاموس المحيط .

الفكر ــ سببا فى عدم هــذا التحديد ، وذلك لاستخدامه ألفاظا متعددة للتعبير عن هــذه القوة التى تقوم بوظيفة الضــمير بمعناه الأخلاقى كما نفهمه اليــوم ؛ وكما فهمه السلف الصالح أيضا ، فتارة يعبر عن الضمير بالنفس ، واستخدام القرآن للنفس هنا يجىء تعبيرا عن وظائف الضمير بعــد أن يضيف اليها ما يلائمها من الصــفات . فعندما يراد معنى الضمير الذى يعنى معرفة الخير والشر ، يقول تعالى : « ونفس وما سواها . فألهمها فجورها وتقواها »[٣٩] . وعندما يراد بها الضمير بمعنى القوة الملزمة الآمرة بفعل الخير ، الزاجرة الناهية عن فعل الشر يسميها الله تعالى بــ « النفس اللوامة »[٤٠] والنفس اللوامة هنا بمعنى النفس المتقية التى تلوم النفوس الأخرى على تقصيرهن فى التقوى ، كما تلوم نفسها وان اجتهدت فى الاحســان . وقد قيل : ان المؤمن لا تراه الا لائما نفسه ، وان الكافر يمضى قدما لا يعاتب نفسه . وقيل : هى تلك التى تتلوم على ترك الازدياد وان كانت محسنة وعلى التفريط ان كانت مسيئة . وهــذه لعمرى لا تفترق عن معنى الضمير الأخلاقى كما نفهمه الآن من حيث هو قوة ملزمة لصاحبها بعمل الخير ، زاجرة له عن عمل الشر . أى ملزمة له بالواجب الأخلاقى .

كما جاء التعبير أيضا فى القرآن « بالروح » فى أكثر من موضع نذكر منها قوله تعالى : « يتنزل الملائكة بروح من أمره على من يشــاء من عبــاده »[٤١] وقوله : « أولئك كتب فى قلوبهم الايمــان وأيدهم بروح منــه »[٤٢] .

كما ورد التعبير فى القرآن أيضــا « بالقلب » رابطا بينه وبين التعقل[٤٣] ، وبين الطبع عليه وقفله وبين فقدان الانســان القدرة على

(٣٩) الشمس : ٧ ــ ٨ .
(٤٠) القيامة : ٢ .
(٤١) النحل : ٢
(٤٢) المجادلة : ٢٢ .
(٤٣) الحج : ٤٦ .

العلم[٤٤] ، والتفقه[٤٥] ، التدبر[٤٦] ، كما عبر به القرآن عن الارادة الحرة التى تعنى القدرة على فعل الخير أو الشر ، وبها يصح التكليف ، يقول تعالى : « وليس عليكم جناح فيما أخطأتم به ، ولكن ما تعمدت قلوبهم »[٤٧] وكذلك رابطا بين القلوب والهداية « ربنا لا تزغ قلوبنا بعد اذ هديتنا »[٤٨] كما يعلق عليه الفوز بالجنة ، بعد أن يصفه مرة بأنه « قلب سليم »[٤٩] . ومرة أخرى بأنه « قلب منيب »[٥٠] .

وأخيرا يجىء التعبير « بالعقل » رابطا بينه وبين الجزاء والاستحقاق مرة ، يقول تعالى : « وقالوا لو كنا نسمع أو نعقل ما كنا من أصحاب السعير »[٥١] كما يلحق الرجس أو الذنب أو الخطيئة بمن أفتقد هذه القوة ، يقول تعالى : « ويجعل الرجس على الذين لا يعقلون »[٥٢] . كما يربط القرآن بين القلب وبين التعقل مرة أخرى ، وبهذا نصل الى قمة الخلط وعدم التحديد ، يقول تعالى : « افلم يسيروا فى الأرض فتكون لهم قلوب يعقلون بها »[٥٣] .

ولذلك رأينا الفكر الاسلامى وقد اختلط فيه الأمر بين هذه المصطلحات العديدة التى أشرنا لجانب منها التى يعبر بها القرآن عن معنى واحد ، ألا وهو ما أطلق عليه حديثا لفظ « الضمير » ، ومن أجل ذلك نجد الغزالى مثلا يستخدم كلمات : القلب والروح والنفس والعقل ، وبتحليل هذه الكلمات عنده لا يمكننا القول ان واحدة منها بالذات

---

(٤٤) الروم : ٥٦ .
(٤٥) التوبة : ٨٧ .
(٤٦) محمد : ٢٤ .
(٤٧) الأحزاب : ٥ .
(٤٨) آل عمران : ٨ .
(٤٩) الشعراء : ٨٩ .
(٥٠) ق : ٣٣ .
(٥١) الملك : ١٠ .
(٥٢) يونس : ١٠٠ .
(٥٣) الحج : ٤٦ .

تعنى الضمير ، ولكننا نستطيع أن نقول ـ كما هو شأنها فى القرآن ـ أن الضمير داخل فى معنى كل منهـا مع شىء من التسامح ، الأمر الذى نخلص معه الى تأكيد وجود ما نعنيه بالضمير الأخلاقى فى الفكر الاسلامى ، وان لم نضع أيدينا عليه بلفظه ومسماه . وها نحن نجد الشيخ محمد يوسف موسى يذهب مع العزالى مؤكدا وجود تلك القوة سواء سميت بالضمير أو القلب أو النفس بمعنى اللطيفة الربانية العالمة المدركة ، أو العقل العملى الذى به يدرك الانسان الخيرات فى الأعمال كما يتمكن به من سياسة قوى نفسه(٥٤) .

وكذلك اذا كان من وظيفة الضمير الأخلاقى اظهار الاطمئنان والرضا عند فعل الخير ، والحسرة والندم أو الخوف والوجل عند فعل الشر ، فكذلك كان فى الفكر الاسلامى ، وان كان لم يهتد الى استخدام الضمير ، فها هو القرآن يربط بين اطمئنان القلب وبين الايمان والتوبة فى قوله تعالى : « قل ان الله يضل من يشاء ويهدى اليه من أناب . الذين آمنوا وتطمئن قلوبهم بذكر الله ألا بذكر الله تطمئن القلوب »(٥٥) .كما يربط الله تعالى بين اطمئنان النفس وبين العمل الصالح الذى يؤدى بالانسان الى حسن الجزاء فى قوله تعالى : « يا أيتها النفس المطمئنة ارجعى الى ربك راضية مرضية » وقيل فى تفسير « النفس المطمئنة » أنها النفس الآمنة التى لا يستفزها خوف ولا حزن ، وهى النفس المؤمنة أو المطمئنة الى الحق التى سكنها ثلج اليقين فلا يخالجها شك »(٥٦) ويقابل هذا وصف النفس أو القلب بالخشية أو الخوف أو الوجل أو ما شابه ذلك بالنسبة للأفعال المقبلة أو الأعمال السيئة وهذا لا يتوفر الا للمؤمنين ، أما غير المؤمنين فلا يبالون بذلك « انما المؤمنون الذين اذا ذكر الله وجلت قلوبهم »(٥٧) .

---

(٥٤) الشيخ محمد يوسف موسى : فلسفة الأخلاق ص ١٣٩ ــ ١٤٠ .
(٥٥) الرعد : ٢٦ ــ ٢٧ وانظر تفسير الطبرى ج ١٦ ص ٤٣١ ــ ٤٣٢ .
(٥٦) انظر : تفسير الكشاف للزمخشرى ج ٤ ص ٢٥٤ .
(٥٧) الأنفال : ٢ .

وجاءت السنة تؤكد نفس المعنى فقد روى « النواس بن سمعان رضى الله عنه عن النبى ﷺ قال : « البر حسن الخلق ، والاثم ما حاك فى نفسك وكرهت أن يطلع عليه الناس »(٥٨) وعن وابصة بن معبد رضى الله عنه ، قال : أتيت رسول الله ﷺ فقال : « جئت تسأل عن البر ؟ قلت : نعم ، قال : استفت قلبك ، البر ما اطمأنت اليه النفس ، واطمأن اليه القلب ، والاثم ما حاك فى النفس ، وتردد فى الصدر ، وان افتاك الناس وأفتوك »(٥٩) .

الضمير ، فطرى أم كسبى ؟

قد اختلف الباحثون ــ كما رأينا ــ حول الضمير فى الفكر الأخلاقى هل هو فطرى أم كسبى ، وذهب التجريبيون الى أنه كسبى ، وذهب العقليون الى أنه فطرى ، وقد كان نفس الشىء عند الباحثين فى الفكر الاسلامى ، فمنهم من رجح أن الضمير كسبى ، وقد شاع ذلك عند المفكرين الذين يتابعون منهج أهل السنة ، والذين يتصورون السلطة الملزمة بالواجب الأخلاقى ، أو الواجب الدينى ــ كما يحلو لهم أن يسموه ــ متمثلة فقط فى الأمر الالهى الخارج عن الانسان ، وليس على الانسان الا أن يلتزم بطاعة هذا الأمر التزام العبد بأمر السيد ، وقد رأينا هذا عند القابسى ، كما رأيناه حديثا عند أستاذنا الدكتور الأهوانى ولعله كان فى رأيه هذا متأثرا برأى القابسى ، الذى عنى ببحثه ، اذ نراه بعد أن يستعرض الآراء المختلفة حول كسبية وفطرية الضمير ، نراه يميل الى القول بكسبية الضمير اذ يقول ان « اختلاف أخلاق الناس باختلاف البيئات وتغير الأخلاق بالتربية والتعليم وتنميتها باحياء الضمير ، كل ذلك يدل على اكتساب الضمير لا على فطريته ، حتى لو قيل ان صوت الضمير من صوت الله ، فان اختلاف

---

(٥٨) رواه مسلم .

(٥٩) روى فى مسندى أحمد بن حنبل والدارامى باسناد حسن وانظر : متن الأربعين النووية ، طبع الجامعة الاسلامية بالمدينة المنورة ص ١٩ .

الناس الى شيع وفرق ومذاهب فى داخل الدين الواحد يبطل هـذا الرأى »[٦٠] • وفى مقابل هـذا الرأى نجد من الباحثين فى الأخلاق الاسلامية من يذهب الى ترجيح القول بفطرية الضمير زاعما أنه من الخطر الكبير أن يقال : ان الضمير — الذى يرضى عن كذا من الأعمال ويعدها خيرات ، ويستنكر كذا من الأعمال ويعدها آثاما — كسبى لا فطرى، لأن هـذا يذهب بجمال الفضيلة وقداستها ويشجع على انتهاكها ما دامت ليست الا من نسيج العصور ، ولا قيمة لها فى ذاتها ، كما لا يجعل للبحث الأخلاقى قيمه مادام الأمر يعدو التطور الذى يعمل عمله شئنا أم أبينا[٦١] • هـذا وان أرجح القول بجانب فطرى وجانب كسبى فى الضمير الأخلاقى فى الاسلام ، وذلك لاقرار الأخلاق الاسلامية بأن القـدرة على التمييز بين الخير والشر أمر مغروز فى الانسان بفطرته ، يقول تعالى : «ونفس وما سواها فألهمها فجورها وتقواها»[٦٢] ، ولكن كيف للانسان أن يميل جهـة الفجور أو التقوى ، لابد من أمر جديد يجعله يرجح أحـد هذين الأمرين •• وهـذا هو الجانب المكتسب فى الضمير ، الذى يكتسبه الانسان من خلال ، تأمل النفس لما هو حسن وما هو قبيح ، والقانون الأخلاقى الذى يحكمهما وما يترتب على كل منهما من عاقبة حميدة أو غير حميدة ، فضلا عن محاولة الاستفادة من السنن الصالحة والقدوات الخيره ، كل هذا هو الذى يضاف الى الضمير كأمر فطرى قادر على التمييز بين الخير والشر : فيكسبه القدرة على الميل بصاحبه نحو الخير ، والبعد به عن الشر • وهو أمر كسبى • يورد النووى فى شرحه للحديث الذى يبين علاقة القلب بالخير والشر ، أثرا يجمع فيه القول بفطرية الضمير وكسبيته ، وخلاصـة هـذا الأثر أن آدم عليه الصلاة والسلام أوصى بنيه بوصايا منها أنه قال : اذا أردتم

---

(٦٠) دكتور احمد فؤاد الأهوانى : المعقول واللا معقول ص ١٢٠ .
وانظر رأى التابسى فى : الدكتور احمد فؤاد الاهوانى : التربية الاسلامية ، طبع دار المعارف سنة ١٩٦٨ ص ١١٩ .

(٦١) الشيخ محمد يوسف موسى : فلسفة الأخلاق ص ١٤٥ .
(٦٢) الشمس : ٧ — ٨ .

فعل شيء فان اضطربت قلوبكم فلا تفعلوه ، فانى لما دنوت من أكل الشجرة اضطرب قلبى عند الأكل ، ومنها أنه قال اذا أردتم فعل شيء فانظروا فى عاقبته . فانى لو نظرت فى عاقبة الأكل ما أكلت من الشجرة ، ومنها أنه قال : اذا أردتم فعل شيء فاستشيروا الأخيار ، فانى لو استشرت الملائكة لأشاروا على بترك الأكل من الشجرة (٦٣) .

وواضح من هذا الأثر أنه يحدد مكونات سلطة الالزام بالواجب ، وهى « الضمير » فى ثلاث ، أمر فطرى وهو اضطراب القلب أو عدم اضطرابه ، وأمران كسبيان هما ما يتعلق بالنظر فيما يترتب على الفعل من عواقب ، وما يتعلق بقياس الفعل على رأى الأخيار من الناس أو أهل القدوة الحسنة .

سلطان الضمير :

لا شك أن الضمير الأخلاقى فى الفكر الاسلامى بهذا المعنى الذى صورناه عليه قد تميز بسلطة فاقت كل السلطات ، بحيث أنه لو توفر لأبناء أمة لكفاها مؤونة كل ما نبذله فى محاسبة المخطئين من سلطات مدنية وقانونية ، وذلك لما يتوفر لكل انسان من سلطان من نفسه على نفسه يحاسبه على كل صغيرة وكبيرة ، ويلزمه بطاعته مهما كلفه ذلك . يؤكد ذلك القرآن الكريم ، فى قوله تعالى : « لا تجد قوما يؤمنون بالله واليوم الآخر يوادون من حاد الله ورسوله ولو كانوا آباءهم أو أبناءهم أو اخوانهم أو عشيرتهم ، أولئك كتب الله فى قلوبهم الايمان وأيدهم بروح منه ويدخلهم جنات تجرى من تحتها الأنهار خالدين فيها رضى الله عنهم ورضوا عنه ، أولئك حزب الله ألا ان حزب الله هم المفلحون »(٦٤) ومن يستعرض تاريخ السلف الصالح من ابناء الأمة الاسلامية ، يوم كان لأبنائها ضمير أخلاقى ، يرى الكثير من النماذج

---

(٦٣) انظر : كتاب الأربعين النوويه وشرحه لمحيى الدين النووى ، ط المنار بمصر سنة ١٣٤٢ هـ — عن نسخة منقولة عنها — بالرياض — ص ٦١ .

(٦٤) المجادلة / ٢٢ .

البشرية التى ضحت باسم الضمير لا بالاعزاء من الأهل والعشيرة والأصدقاء ، بل بالنفس ، فى سبيل الطهارة الخلقية ، وذلك لا لشىء الا لما تميزوا به من الضمائر الحية ، فضربوا المثل لسلطان الضمير الأخلاقى فى الاسلام • ومن ذا الذى عرف سيرة رسول الله ولم يقرأ حديث الغامدية وما تضمنه من دلالة عميقة • تلك المرآة المرجومة بالزنا والتى أتت النبى فقالت : يا رسول الله طهرنى ، فقال لها : ارجعى ثم أتته من الغد فاعترفت بالزنا وقالت له : والله انى لحبلى ، فقال لها : ارجعى حتى تلدى • فلما ولدت جاءت بالصبى تحمله فقالت : يا نبى الله هذا قد ولدته • قال لها : اذهبى حتى تفطميه • فلما فطمته جاءت بالصبى وفى يده كسرة خبز ؛ فقالت يا نبى الله ، هذا قد فطمته • فأمر النبى ﷺ فدفع الى رجل من المسلمين • وأمر بها فرجمت ، ورماها خالد بحجر فنضح الدم على وجهه فسبها ، فسمع النبى ﷺ سبه اياها ، فاسكته وقال له : مه ، فو الذى نفسى بيده لقد تابت توبة لو تابها صاحب مكس لغفر له • فصلى عليها ودفنت (٦٥) •

تربيـــة الضمير :

قد عنى الفكر الاسلامى بتربية الضمير الأخلاقى ، وهذا يؤيد قولنا بأن الضمير فى جانب منه كسبى ، وقد كان الاهتمام بالضمير الأخــلاقى من حيث تربيته وتكوينه من ثلاثة وجوه :

يتعلق الوجه الأول بتربية الضمير من حيث هو قوة أودع الله فيها امكانية ادراك الخير والشر ، ولكنها لا تتمكن منـــذ البداية (عنـــد الصغار) ايثار الخير على الشر ، أو ترجيح الخير على الشر ، وهنـــا يأتى دور التربية التى ينبغى أن تتوفر للانسان منذ طفولته لضـــمان أن ينشأ وينمو فى جو يكفل له تكوين الضمير الأخلاقى الذى يقوده الى الخير ويمنعه عن ارتكاب الشر ، ومسئولية هذا تقع بالدرجة الأولى

---

(٦٥) ابن الأثير : أسد الغابة فى معرفة الصحابة جـ ٥ ، المطبعـــة الوهبية بمصر سنة ١٢٨٠ هـ ص ٦٤٢ •

على الوالدين وفى هذا يقول الامام الغزالى : « والصبى أمانة عند والديه ، وقلبه الطاهر جوهرة نفيسة ساذجة ، خالية من كل نقش وصورة ، وهو قابل لكل ما نقش ، ومائل الى كل ما يمال به اليه . فان عود الخير وعلمه نشأ عليه وسعد فى الدنيا والآخرة ، وشاركه فى ثوابه أبواه ، كل معلم له ومؤدب . وان عود الشر وأهمل اهمال البهائم ، شقى وهلك وكان الوزر فى رقبة القيم عليه والوالى له . وقد قال تعالى « يا أيها الذين امنوا قوا أنفسكم وأهليكم نارا »(٦٦) ومهما كان الأدب يصونه عن نار الدنيا فبأن يصونه من نار الآخرة أولى . وصيانته بأن يؤدبه ويهذبه ويعلمه محاسن الأخلاق ويحفظه من قرناء السوء ، ولا يعود التنعم ، ولا يحبب اليه الزينة وأسباب الرفاهية فيضيع عمره فى طلبها اذا كبر ، فيهلك هلاك الأبد ، بل ينبغى أن يراقبه من أول أمره ، فلا يستعمل فى حضانته وارضاعه الا امرأة صالحة متدينة تأكل الحلال ، فان اللبن الحاصل من الحرام لا بركة فيه ، فاذا وقع عليه نشوء الصبى انعجنت طينته من الخبث ، فيميل طبعه الى ما يناسب الخبائث »(٦٧) واذا نظرنا الى نص قول الامام الغزالى هذا نجده يركز على ثلاثة أمور : أولها اختيار الأب أو ولى الأمر للمحيط الذى يمثل مجتمع الطفل ، ألا وهو قرناؤه فيحرص على أن يكونوا قرناء خير لاقرناء سوء . الأمر الثانى هو تكوين ذات الطفل ليكون رجلا بتعويده على الخشونة والبعد به عن حياة التنعم والميوعه ، وذلك ليضمن له ضميرا حيا وقويا لا يكون الا للرجال . الأمر الثالث هو الحرص على غرس بذرة الدين فى الطفل منذ نعومة أظفاره ، وذلك باختيار المرأة الصالحة المتدينة التى تقوم على ارضاعه ورعايته . والاسلام قد أولى قضية اختيار المرأة ، سواء كزوجة أو كمربية اهتماما كبيرا ، فقد جاء فى الحديث الشريف عن اختيار الزوجة . عن أبى هريرة رضى الله عنه عن النبى ﷺ قال : « تنكح المرأة لأربع : لمالها ولحسبها ولجمالها

(٦٦) التحريم / ٦ .

(٦٧) الغزالى : احياء علوم الدين ط الشعب (كتاب رياضة النفس وتهذيب الأخلاق) ص ١٤٦٨ .

ولدينها ، فأظفر بذات الدين تربت يداك » ونيل : متفق عليه مع بقية السبعة [٦٨] • وفى اختيار المرضعة جاء فى الحديث أيضا ، وعن زياد السهمى رضى الله عنه قال : « نهى رسول الله ﷺ أن تسترضع الحمقى » أخرجه أبو داوود وهو مرسل [٦٩] •

ويقينى أن الأمور الثلاثة التى أشرت اليها فى نص قول الامام الغزالى والتى يستند اليها فى تربية الطفل ، وبالتالى فى تربية وتكوين الضمير فيه مع نشأته ، والذى يمثل مصدر الزامه بعمل الواجب الأخلاقى ، قد جاءت متفقة مع قول الله سبحانه وتعالى عندما حدد لنا مصدر الالزام مى تلك المحكمة الثلاثية التى تقوم على الدين والمجتمع والذات ، يقول تعالى مشيرا الى عنصر الدين متمثلا فى سلطان الله ورسوله بقوله : « يا أيها الذين آمنوا لا تخونوا الله والرسول وتخونوا أماناتكم وأنتم تعلمون »[٧٠] كما أشار سبحانه وتعالى الى سلطان المجتمع بقوله : « وقل اعملوا فسيرى الله عملكم ورسوله والمؤمنون وستردون الى عالم الغيب والشهادة فينبئكم بما كنتم تعملون »[٧١] • ثم يشير الى سلطان الذات الانسانية بقوله : « وكل انسان الزمناه طائره فى عنقه ونخرج له يوم القيامة كتابا يلقاه منشورا • اقرأ كتابك كفى بنفسك اليوم عليك حسيبا »[٧٢] •

أما الوجه الثانى الذى يتعلق بتربية الضمير الأخلاقى ، فهو ما يتعلق بالانسان الناضج اذا أخطأ ، والانسان بطبعه غير معصوم من الخطأ ، فكيف كان الحل الاسلامى لمسألة الخطيئة ، من أجل المحافظة

---

(٦٨) العسقلانى (أبو الفضل احمد بن حجر) : بلوغ المرام من ادلة الأحكام ، بيروت سنة ١٣٧٣ هـ ص ١٧٨ — ١٧٩ •

(٦٩) المصدر السابق ص ٢٠٨ •

(٧٠) الانفال / ٢٨ •

(٧١) التوبة : ١٠٥ •

(٧٢) الاسراء / ١٤ •

على قوام الضمير ، وحمايته من الوقوع فى اليأس الذى قد يقوده الى العجز عن متابعة وظيفة الأخلاقية • فاذا كانت العقيدة المسيحية قد ربطت بين الانسان وبين الخطيئة المطلقة منذ آدم عليه السلام ، الأمر الذى جعله يتعثر فيها ، ويصور له الحيـاة كلها على أنها بحـر من الأحزان لا يمكن للانسان التخلص منه الا بمحاربة الحياة الدنيا برمتها حيث تحل الخطيئة ويتجه الى العالم الآخر [٧٣] ، فان العقيدة أو الأخلاق الاسلامية لم ترض بهذا ووضعت الحل الذى يتمكن معه الانسان أن يسترد صـحة ذاته ، فيتخلص من الخطيئة المطلقة ، أو أنه لا يشعر بوجود الخطيئة المطلقة التى تصورها الانسان المسيحى ، ثم يتخلص من الخطيئـة التى قد يقع فيها فى حياته الدنيا ، بانحرافه عن جادة الصواب ، فلا تصير ثقلا عليه ، وكان الحل الاسلامى لذلك بالتوبة والندم • وعن خطيئة آدم القديمة قال الله تعالى : « وقلنا يا آدم اسكن أنت وزوجك الجنة وكلا منها رغدا حيث شئتما ولا تقربا هذه الشجرة فتكونا من الظالمين ، فأزلهما الشيطان عنها فأخرجهما مما كانا فيه ، وقلنا اهبطوا بعضـكم لبعض عدو ولكم فى الأرض مستقر الى حين • فتلقى آدم من ربه كلمات فتاب عليه انه هو التواب الرحيم »[٧٤] ويقول الطبرى فى تفسير ما يهمنا من هذه القصة : « ان الله جل ثناؤه لقى آدم كلمات فتلقاهن آدم من ربه فقبلهن وعمل بهن ، وتاب بقبوله اياهن وعمله بهن — الى الله من خطيئته ، معترفا بذنبه ، متنصلا الى ربه من خطيئته ، نادما على ما سلف منه من خلاف أمره ، فتاب الله عليه بقبوله الكلمات التى تلقاهن منه وندمه على سالف الذنب منه »[٧٥] الأمر الذى لم يبق معه لهذه أثر فى نفس الانسان المسلم •

ومن أجل ذلك فقد أولى الفكر الأخلاقى فى الاسلام قضية الرضا

---

(٧٣) انظر : محمد اسد : الاسلام فى مفترق الطرق ، ترجمة عمر فروخ بيروت سنة ١٩٧١ ص ٢٨ — ٢٩ •

(٧٤) البقرة / ٣٥ — ٣٧ •

(٧٥) تفسير الطبرى ، تحقيق احمد شاكر ص ٥٤٦ ج ١

عن فعل الخير والتوبة والندم على فعل الشر أهمية كبيرة ، وهو ما يعرف باسم محاسبة النفس باستمرار ، عما تأتى من أفعال . على أن يعقب المحاسبة اعلان الرضا عن الأفعال الخيرة وطلب المزيد منها « واستبقوا الخيرات »(٧٦) كما يعقبها اعلان الندم والتوبة عن الأفعال الشريرة مع عدم اليأس والقنوط « لا تقنطوا من رحمة الله »(٧٧) أى أن الأخلاق الاسلامية قد دعت الى رضا وتوبة ديناميكيين يعملان على تربية الضمير فى الانسان مع المحافظة على صحته عن طريق ترقيته وتطويره.من خلال الذات الانسانية ككل ، وقد يذكرنا هذا بقوله شوبنهور عن الندم بأنه ليس أن يقــول النــادم : « آه ياويلتاه ماذا فعلت » بل أن يقــول : « آه يا ويلتاه أى انسان أنا » أو « أى انسان أنا حتى أقدر على اتيان مثل هــذا الفعل» ذلك أن الصيغة الثانية تدل على أن الفعل صدر عن جوهر الانسان ذه ، وبالتالى فان الندم لا يتعلق بفعل مفرد ، بل بكيان الشخص كله ، ويرتبط بالشخص ارتباطا عضويا بحيث يدهش النادم كيف صدر عن كيانه مثل هذا الفعل ، وكأنه يقول : ماذا دهى الــذات حتى تقدر على ارتكاب هــذا الفعل . وهــذه النتيجة الايجابية التى ربط فيها شو بنهور بين الندم وبين الذات ككل هى التى تشارك فى تربيــة الضمير والتى تتفق فيها وجهة نظر « شوبنهور » مع وجهة النظــر الاسلامية ، أما الربط بين الشعور بالرضا وبين الحركة المستمرة فى الفعل والبعد به عن السكون والسلبية فقد وافق فيها « جانكلفيتش » وجهــة النظر الاسلامية فى قوله : « ان الرضا السكونى يتكور فى الفعــل المنجز ، كما يتحجر الالهام الملهم فى الأعمال المهمة ، وكما تسكن السورة الحيوية ، وهى تدور حول نفسها فى مكانها فى الأجهزة العضوية »(٧٨) ومن خلال هذه الحركة التى نميز الندم والرضا ، يتكون الضمير الأخلاقى

---

(٧٦) البقرة / ١٤٨ .

(٧٧) الزمر / ٥٣ .

(٧٨) V. Jankelevitch : Traite des Vertue, 1, p. 159. Paris, 1968.

اختيار وترجمة دكتور عبد الرحمن بدوى فى : الأخلاق النظرية ص ٨٨ .

ويقوى باستمرار ، بالرضا يستزيد من الخيرات ، وبالندم يقــل من السيئات عند صاحبه •

أما الوجه الثالث فى تربية الضمير الأخلاقى فيتمثل فى حمايتــه مما يقوم عائقا فى سبيل تكوينه أو فى سبيل أدائه لوظيفته ، ويتصــور الفكر الاسلامى هذا العائق فى ذلك الجانب الحيوانى فى الانسان الذى يشده باستمرار نحو ارضاء ما فيه من هوى وغرائز ونزعات حيوانية •• يكون ذلك حينما تتحول النفس من كونها « نفسا لوامة » أو « نفســا مطمئنة » الى « نفس أمارة بالسوء » يقول تعالى : على لسان يوسف عليه السلام : «وما أبرىء نفسى ، ان النفس لأمارة بالسوء الا ما رحم ربى ، ان ربى غفور رحيم »[79] • وقد كان صدى ذلك المفهوم للنفس بهذا المعنى واضحا فى الفكر الاسلامى ، فهاهو الامام الغزالى يصف النفس بقوله : « اعلم أن نفسك أشد عداوة لك » ، كما فى الحديث « نفسك التى بين جنبيك هى أعدا عدوك ، تدعوك الى الوبال وترشــدك على الضلال ، وتوقعك فى الدناءة ، وتركبك نفس الهوى ، وتطمعك وتهلكك وتملكك ،اقطع أخصالها وخلالها وشرها وشركها وطمعها وولعها وشعها »[80] • من أجل هذا القصور الاسلامى للنفس بهذا المعنى كانت تربية الضمير أيضا تقوم من خلال الدعوة الى مجاهدة الانسان لنفسه من حيث غرائزه وأهواؤه •• أو بعبارة أشمل من خلال الدعوة الــى مجاهدة الانسان لنفسه من جانبه الحيوانى • من أجل قيام ضمير حى يعينه ويرشده على عمل الخير ، ويبعد به عن عمل الشر •

* * *

---

(٧٩) يوسف : ٥٣ •

(٨٠) الغزالى : كتاب سر العالمين وكشف ما فى الدارين ، مطبعــة السعادة بمصر سنة ١٣٢٧ هـ ص ٨١ وانظر : الراغب الاصفهانى : الذريعة الى مكارم الشريعة ص ٢٣ ، تفصيل النشأتين ص ٩ •

الفصل الثالث

القانون الأخلاقى فى الاسلام

تستهدف دراسة القانون الأخلاقى فى الاسلام الكشف عن أداة الالزام بالواجب الأخلاقى ، ما هى ؟ ما سماتها ؟ أو ما هى المميزات التى تتميز بها عن تصور الآخرين لها فى الفكر أو الفلسفات غير الاسلامية ؟

والمتتبع لدراسة القانون الأخلاقى فى الفلسفات غير الاسلامية ، يجد أنه لم تظهر هذه الدراسة الا مع مطلع العصور الحديثة ، ومع بداية الاهتمام بفلسفة الواجب الأخلاقى ذلك لأنه لم يكن فى الفلسفات القديمة اهتمام بالواجب ، بل وقف اهتمامها عند الفضيلة والفضائل ، واهتمت بتعريفها . كما اهتمت بنوع خاص باثبات أساسها فى العقل والنظر ، واثبات غايتها وتمامها ، فى الحكمة العقلية [1] . وهذا هو النهج الذى سارت عليه الفلسفة اليونانية قديما منذ سقراط الذى يعتبره مؤرخو علم الأخلاق الواضع الأول لهذا العلم ، فنجده يهتم أول ما يهتم بتحليل المفاهيم الأخلاقية التى توقفنا على تعريف الخير أو الفضيلة ، فنجد له من المحاورات : محاورة شارميدس وتدور حول تحديد مفهوم العفة أو الاعتدال ، ومحاورة ليسيس وتدور حول تحديد مفهوم الصداقة ، ومحاورة لاخس وتدور حول مفهوم الشجاعة ، وفى الكتاب الأول من جمهورية أفلاطون يسجل لنا محاورة بين سقراط وكل من سيفالوس وثراسيماكوس حول مفهوم العدالة وهكذا [2] ، الأمر الذى يحدد مفهوم دور فيلسوف الأخلاق أو علم الأخلاق فى التعريف

---

(١) دكتور نجيب بلدى : مراحل الفكر الأخلاقى ص ٤٢ .

(٢) دكتور توفيق الطويل : الفلسفة الخلقية ص ٣٤ وما بعدها .

بما هو خير أو بالفضيلة ، وبالتالى يميز بينهما وبين ما هو شر أو رذيلة ، وفى هذا — فيما ترى هذه الفلسفات — كفاية لشيوع الفضيلة وتجنب الرذيلة ؛ وبالتالى لم تحدثنا عن أية سلطة أخرى متمثلة فى قانون ملزم باتيان الفضيلة واجتنــاب الرذيلة ، كما أنها لم تعرف الواجب الأخلاقى ولا عرفت كيفية الالزام به ومرجع ذلك كما يذهب « هنرى برجسون »[٣] الى الظروف الاجتماعيــة التى كانت تميز المجتمع اليونانى باعتبــاره مجتمعا قاصرا على الصفوة من الناس ، أو أنه مجتمع الفلاسفة ، ومن ثم لم يتصور منهم عدم القيام بما هو فاضل وخير ، وعلى ذلك تحددت مسئولية فيلسوف الأخلاق فى الكشف عن المفاهيم الصحيحة للفضائل الأخلاقية ، على أساس أن فى التعريف بها كفاية للالتزام بها دون أية سلطة أو قانون خارجها ، الا أنه وباختلاف الظروف الوثنية والطبقية التى كان يقوم عليها المجتمع اليونانى (مع افتراض تحقق وجــوده) وما ترتب على ذلك من كون المجتمع يضم شتات الناس على اختلاف طبقاتهم ، لم تصلح هذه النظرة التى سادت الفلسفة الأخلاقيــة لدى اليونان ، والتى قامت على التعريف بالفضيلة وأقسامها فقط ، دون تحديد لقانون أخلاقى يمثل القوة الملازمة بعمل الفضيلة وتجنب الرذيلة ، والا لو استمر الأمر على هــذه الوتيرة لبقيت الأخلاقية كما يقــول Lahr عنوانا « للمثال » أو النصيحة ، أو الموافقة السامية ، ومن ثم فقدت سمتها التى تميزها بأن تكون ملزمة [٤] . وقد ترتب على ذلك ومع مطلع العصور الحديثة : ظهور الحديث عن الواجب الأخــلاقى ، ومن ثم برزت أهمية تصور للقانون الأخلاقى الذى يمثل الأمر بالواجب أو الفضيلة والنهى عن الرذيلة ، وقد جاء هذا التصور من وجهتين ، وجهة اقتصرت فيها وجهة نظر أصحابها على محيط الانســان فقط ،

---

(٣) هنرى برجسون : منبعا الأخلاق والدين — ترجمة ســامى الدروبى ص ٩٧ .

(٤) Ch. Le. p. Ch. Lahr S. J; Cours de Philosophio Tom. II p. 55 - 56.

ولم تتعداه الى ما ورائه ، وكانت هذه وجهة الفلاسفة ، أما الوجهة الأخرى فهى تلك التى اعتدت ــ بجانب ما اعتد به أصحاب الوجهة الأولى ــ بالدين • واقتصر تصور أنصار وجهة النظر الفلسفية للقانون الأخلاقى على ما يلوح به للفضيلة من نتيجة طبيعية من نحو رضا العامل لها وطمأنينته وشعوره باستكمال ذاته وارتياح ضميره بأداء الواجب ، فضلا عما قد يلوح به من تحقيق للمصالح الانسانية التى يثمرها العمل ، أو الفوائد الاجتماعية التى تعود على العامل ، وكلها جزاءات عاجلة فى هذه الحياة الدنيا[٥] ومن أجل هذا ، ونتيجة لقصر نظر أنصار هذه الوجهة على المحيط الانسانى كان تصورهم للقانون الأخلاقى تصورا انسانيا خالصا ، تصوروه فى ذلك القانون المدنى الوضعى الذى يقوم الحاكم المطلق على تنفيذه كما هو الشأن فى تصور « هوبز » ، كما تصوره أيضا فى شكل « الأمر المطلق » كما نجده عند « كانط » •

التصور « الكانطى » للقانون الأخلاقى :

للواجب الأخلاقى صورة ومادة أو شكل ومضمون ، ويعنى بالصورة أو الشكل ما يقوم عليه الالزام بالواجب أو ما يقوم عليه القانون الأخلاقى الملزم بالواجب ، أما المادة أو المضمون فيعنى به ما ينطوى عليه الواجب من جوانب خيرة يقوم عليها الالزام ، ولا يكون للواجب معنى الا بكلا الجانبين ، لأنه لا معنى لالزام بلا مضمون ، ولا معنى أيضا لمضمون حتى ولو كان خيرا بلا الزام ، فكلاهما لا يحقق الواجب •

أما « كانط » وان ارتبط اسمه بالواجب الا أن الواجب عنده قد تعلق بالصورة فقط دون المضمون ، وبالتالى وبالرغم من الجهد الذى قدمه ، والسمو الذى اكتسى به الواجب عنده ، فهو لم يستطع الاجابة عن ذلك السؤال الذى يثار فى مجال الأخلاق ، لماذا هذا

---

(٥) انظر : دكتور محمد عبد الله دراز : دراسات اسلامية ص ١١٣ •

الفعل أو ذاك هو واجب ؟ [٦] وذلك لأن « كانط » قد تصور القانون الأخلاقــى فى ذلك الأمر المطــلق Categorical Imperative يصدر عن الكائن العاقل بوصفه كذلك عن طريق ما فيه من ارادة خيره ، أو عقل عملى ، ويمقتضى هــذا القانون فقط ، واحتراما له يقوم بعمل الواجب ، على ألا يتدخل أى عامل آخر سوى هــذا الاحترام للقانون فى دفعه نحو أدائه للواجب ، وبذلك يكون على الانســان الحريص على أداء الواجب طبقــا للنظرية الكانطية أن يستبعد أى اعتبار لميل أو هوى أو عاطفة ، أو توقع لنتيجة أثناء أدائه للواجب ، لأن ذلك من وجهة نظر « كانط » يخرج العمل من دائرة الواجب الأخلاقى ، ومن ثم أصبح مفتاح الفهم الصحيح للأمر المطلق أو الأمر الأخلاقى هو أن نفهمه على أنه المبدأ الثابت بلا استثناء[٧] .

الا أن هــذا النهج الذى نهجه « كانط » فى تصوير القــانون الأخلاقى لم ينجح فى تكوين النسق الأخلاقى الكامل ، ومن أجل ذلك جر عليــه الكثير من الانتقادات التى وضعته فى صورة متزمته وجامدة ، تنكرت لمــا فى الانســان من جوانب أخرى غير الجانب العاقل ، متمثلة فيما له من ميول وعواطف لا يمكن لأحد أن ينكرها . هــذا فضلا عن أن ما جاء به « كانط » قد وقف فقط عند صورة الواجب ، ولم يتعرض لمــا له من مادة أو مضمون ، فمن أجل ذلك لم يكن الواجب عنده كاملا . وقد أحس « كانط » بهذا القصور فى مذهبه فانتهى الى وضع ما يسمى « بمسلمات » العقل العملى « ليتلاشى ما بدا فى مذهبه من قصور ، الا أن هذه المسلمات قد قوضت المذهب من أساسه نتيجــة لمــا أتت به من تناقض بين أقوال « كانط » ، ظهر هــذا فى قوله بوجود خير أعظم فى الوقت الذى أراد لواجبه منــذ البداية أن ينأى به عن أية نتائج تترتب عليــه ، الا أن يقوم احتراما للواجب فقط ، كما قال أيضا

---

(٦) Jen Han; The notion of duty in Ethics p. 18.

(٧) Ch; Henry D. Aiken; The age of Ideology, p. 38.

بوجود الله ، فى الوقت الذى رفض فيه القول بهذا لعدم اتساقه مع العقل النظرى ، الا أننا نجد ـ بالرغم من محاولة البعض التماس التبريرات لما ذهب اليه « كانط » ـ من يذهب الى أن فى تسمية ما أسماه « كانط » بمسلمات العقل النظرى تسامح ، ذلك لأنها جاءت فى الواقع بمثابة المصادرات التى لا يسمح المذهب بقبولها ، بل وضعها الفيلسوف وضعا[8] .

ولقد كان اعتماد « كانط » على العقل فقط مستبعدا الايمان بوجود الله سيرا على نهج الحركة العقلية التى كانت تسود عصره فى ذلك الوقت هو السبب فى وقوعه فيما وقع فيه من مغالطات فضلا عن التناقض مع نفسه فى آخر الأمر . ويحاول البعض أن يجمع فى نوع من التشابه بين المنهج الذى اتبعه « كانط » ٨٠٤ م ومنهج الغزالى ١١١١ م[9] فى الفكر الاسلامى ومنهج ديكارت ١٩٥٠ م فى الفكر الأوربى الحديث ، الا أنهم ينتهون الى التفرقة بينهم فى اتجاهين مختلفين : اتجاه يجمع بين الغزالى وديكارت ، قد ابتدأ كل منهما حقيقة بالشك حتى وصل الى اليقين الذى قاده الى الايمان بالله ، وبعد ذلك أقام كل منهما مذهبه الذى ارتضاه من موقع اليقين ، أما « كانط » فلم يفعل ذلك ، بل ظل على شكه مبتدئا بناء مذهبه ، وفى نهاية الأمر ، وتجنبا منه لما بدا له من قصور وضع ما سماه بالمسلمات ـ التى تضمنت التسليم بوجود الله فقوضت المذهب من أساسه ، وهذا هو ما أدركه رجال الدين فى تصورهم للقانون الأخلاقى .

التصور المسيحى القانون الأخلاقى :

قد أدرك فلاسفة المسيحية القصور الذى يمكن أن ينتج عن اقامة القانون الأخلاقى ، اعتمادا على الانسان فحسب ، أو اعتمادا على

---

(٨) انظر فى هذا : دكتور عادل العوا : المذاهب الأخلاقية ج١ ص ٣٦٤ ، يوسف كرم : تاريخ الفلسفة الأوروبية فى العصور الحديثة ص ٢٥٧ وما بعدها .

(٩) انظر : محمد اقبال : تجديد الفكر الدينى فى الاسلام ص ١١ .

الفعل الانسانى ، مستمدين منه قانونهم الأخلاقى ، الذى يمثل صورة الواجب دون الوقوف على مادته ، ومن أجل تجنب هذا القصور واستكمالا للواجب الأخلاقى فى صورته ومادته تخطى هؤلاء الفلاسفة حدود الانسان الى ما ورائه •• الى الله سبحانه وتعالى صاحب الأمر الأزلى الخالد •

ونمثل لهذا الاتجاه بما ذهب اليه القديس توما الأكوينى ، فيلسوف العصور الوسطى المسيحى حينما ذهب الى أن القانون الأخلاقى ما هو الا حظ مشترك بين العقل الانسانى الذى يمثل القاعدة القريبة من القانون الطبيعى أو قانون الرب ، ودوره فيه هو وضع القواعد الخلقية التى يميز الانسان بناء عليها بين الخير والشر ، وبين القانون الطبيعى أو قانون الرب الذى يملى على الانسان الالتزام بعمل الخير وتجنب الشر ، وبهذا القانون يأتى الواجب الأخلاقى مستكملا لصورته ومادته ، صورته المتمثلة فى ذلك الأمر الأبدى بعمل الواجب ، ومادته المتمثلة فى تحديد ما هو مضمونه الواجب •• ما هو الخير(١٠) •

طبيعة القانون الأخلاقى فى الاسلام :

قد اختلفت طبيعة القانون الأخلاقى فى الاسلام عنها فى النظريات الأخلاقية الأخرى فى الفكر الأخلاقى بصفة عامة ، ذلك لأنه جاء شاملا لصورة الواجب الأخلاقى ومادته ، كما ارتبط فى هذا كله بما هو انسانى وبما هو فوق الانسان ، ومن ثم لم ترد فيه تلك السلبيات التى أخذناها على التصورات الأخرى للقانون الأخلاقى فى الفكر غير الاسلامى • أما عن القانون الأخلاقى فى الاسلام فى جانبه الالهى ، فيتضح من الآيات القرآنية الكثيرة التى تشير الى ضرورة الالتزام بما جاء فى القرآن والسنة من نحو قوله تعالى :

---

(١٠) انظر : Ch. Great Ideas , Vol . art : Law p. 964.
يوسف كرم ، تاريخ الفلسفة الأوروبية فى العصور الوسطى ص ١٦٩ وما بعدها •

« يا أيها الذين آمنــوا أطيعوا الله وأطيعوا الرســول وأولى الأمــر منــكم ، فان تنازعتم فى شىء فردوه الى الله والرســول ان كنتم تؤمنــون بالله واليــوم الآ ، ذلك خــير وأحسن تأويلا »[11] كمــا ينذر الله سبحانه وتعالى أولئك الذين يحكمون بغير ما أنزل بأنهم الكافرون والظالمون والفاسقون[12] ، وبغض النظر عما نزلت بشأنه هــذه الآيات الكريمة فاننا نجد أن ما ورد فيها من انذارات هى كلها أحكام أخلاقية ، ذلك لأنه كما سبق أن أكدنا لم يوجد فى القرآن الكريم ذلك الفصل بين الأخلاقيات وغيرها مما يتعلق بسلوك الانســان ، فاذا تأملنا ألفاظ : الكفر والظلم والفسق نجدها ــ كما يذهب ازيتميو ــ من الألفاظ التى وردت فى القرآن للتعبير عن الذنوب والخطايا ، فالكفر ذنب ، والذنب يتضمن ما فيه فاحشة وظلم وفسق[13] .

أما الرســول الكريم ﷺ فيشير الى ذلك بقوله : « انما مثلى ومثل ما بعثنى الله به كمثل رجل أتى قوما فقال : « يا قوم انى رأيت الجيش بعينى ، وانى أنا النذير العريان ، فالنجاء . فأطاعه طائفة من قومه فأدلجوا فانطلقوا على مهلهم فنجوا ، وكذبت طائفة منهم فأصبحوا مكانهم فصبحهم الجيش فأهلكهم واجتاحهم فذلك مثــل من اطاعنى فاتبع ما جئت به ، ومثل من عصانى وكذب بما جئت به من الحق ، « كما نجد الرســول عليه الصلاة والسلام يصور لنا فلسفة الاسلام الأخلاقية كلها بما فيها من قانون يرمز له بكتاب الله ، وضمير يعمل بذلك القانون ، ومصدر ذلك ما ورد فى السند والترمزى ، وحسنه عن النواس بن سمعان رضى الله عنه عن : رســول الله ﷺ ، قال : « ضرب الله مثلا صراطا مستقيما ، وعن جنبتى الصراط ســوران فيهما أبواب مفتحة ، وعلى الأبواب ستور مرخاة ، وعلى باب الصراط داع يقول : يا أيها الناس

---

(11) النساء : ٥٩ .

(12) المــائدة / ٤٤ ، ٤٥ ، ٤٧ .

(13) Toshihiko Izutsu : The structure of the Ethical terms in the Koran , Tokyo, 1959 p. 250 - 251.

ادخلوا الصراط المستقيم جميعا ولا تفرقوا ، وداع يدعو من فوق الصراط ، فاذا أراد الانسان أن يفتح شيئا من تلك الأبواب قال : ويحك لا تفتحه فانك ان تفتحه تلجه • فالصراط الاسلام ، والسوران حدود الله ، والأبواب المفتحة محارم الله ، وذلك الداعى على رأس الصراط كتاب الله ، والداعى فوق الصراط واعظ الله فى قلب المؤمن[١٤] •

ذلك هو القانون فى جانبه الالهى ، ولو كان الأمر وقف عند هذا الحد لأخرج سلوك المسلم من دائرة الأخلاق طبقا لما اتفق عليه الأخلاقيون من تعريف للسلوك الأخلاقى بأنه السلوك القائم على حرية الانسان وما يترتب على ذلك من ارادة حرة مسئولية ، الا أن الأمر لم يقف عند هذا ، بل جاء الجانب الالهى منه لتقديم المزيد من الهداية للانسان الى السلوك الأخلاقى القويم ، وقد عرف الانسان بقصور مداركه سواء منها القائم على العقل أو الاحساس ، ولهذا السبب كانت ضرورة الرسالات السماوية وكان الرسل ، للأخذ بيد الانسان عندما يضل عن سواء السبيل • ومن أجل هذا كان الجانب الانسانى من القانون الأخلاقى : فى الاسلام يتضمن اشتراك الانسان فى صنع القانون ، بما أودع الله تعالى فيه من عقل وقدرة وارادة حرة ، تجعل منه انسانا قادرا على التمييز بين الخير والشر ، وقادرا على اتيان الخير أو الشر ، فضلا عما يترتب على ذلك كله من مسئولية عما يفعل ، ومن ثم فقد جاء فى القرآن الكريم ما يشير الى أن فى ذلك القانون ما يهدف نحو الكمال الأخلاقى للذات الانسانية ، يقول تعالى : « يا أيها الذين آمنوا ان تتقوا الله يجعل لكم فرقانا ، ويكفر عنكم سيئاتكم ويغفر لكم »[١٥] ولا يقف بالانسان عند نشدان كماله الأخلاقى فقط ، بل هو أيضا بنشدانه لكماله الأخلاقى يشارك فيه سائر المسلمين ، يقول

---

(١٤) انظر : حافظ بن أحمد حكمى : معارج القبول بشرح سلم الوصول الى علم الأصول فى التوحيد ، المطبعة السلفية ، القاهرة (بدون تاريخ) ج ٢ ص ٦٠٢ — ٦٠٧ •

(١٥) الأنفال / ٢٩ •

تعالى مخاطبا امه الاســـلام : « كنتم خير أمة أخرجت للناس تامرون بالمعروف وتنهون عن المنكر وتؤمنون بالله »[١٦] كما أن القانون الأخلاقى فى الاســـلام لا يتجاهل ما ينشده الانســـان من ســـعادة خاصــة وســـعادة عامة ، فعن طلب الســـعادة الخاصة يقول تعالى : « وابتغ فيما أتاك الله الدار الآخرة ولا تنسى نصيبك من الدنيا » ثم يتلو ذلك بالتركيز على مراعاة المصلحه العـــامة للآخرين فيكمل الاية بقوله : « واحسن كما أحسن الله اليـــك ولا تبـــغ الفســـاد فى الأرض ، ان الله لا يحب المفسدين »[١٧] • وكان ذلك كله مصـــدر الزام بالقانون الاخلاقى الا انه لم يقف عند هـــذا الحد والا لتمثل فيه ما تمثل من قصور فى ســـائر الفلسفات الأخلاقية ، ذلك لأن غاية القانون الأخلاقى لم تقف بالانســـان المسلم كما وقفت ادى الفلاسفه عندما يتعلق بالحياة الدنيا بل ارتبطت بما هو أبعد من ذلك فى الحيـــاة الأخرى ، بما فيها من ثواب وعقاب أبدى ، فأضافت بذلك الزاما آخرا أكثر ثباتا وأكثر سموا ، وقد أشـــار الدكتور محمد يوسف موسى بعد أن أفاض فيما جرى من خلافات حول قضية الوعد والوعيد ، الى أهمية الثواب والعقاب ، كأداة للالزام بالتشريع فقال : « ان الله بهـــذا التشريع « الوعد والوعيد » بين أن من فعل هـــذا أو ذاك من أعمال الخير يستحق كذا وكذا من الثواب ، ومن كسب هـــذا أو ذاك من الشرور يستحق كذا أو كذا من العقاب ، وفى الحق أن المشرع العادل الذى يريد الخير لمن يشرع لهم يجب أن يعمل لســـيادة تشريعه بتنفيذ ما حدد من ثواب وعقاب ليكون فى الأول دافعا للخير وفى الثانى زاجرا عن الشر »[١٨] •

---

(١٦) آل عمران / ١١٠ •

(١٧) القصص / ٧٧ •

(١٨) د. محمد يوسف موسى : القرآن والفلسفة . ط ٣ ، دار المعارف بمصر سنة ١٩٧١ م ص ١٤٨ — ١٤٩ •

سمات القانون الأخلاقى فى الاسلام :

أولى هـذه السمات التى يتسم بها القانون الأخلاقى فى الاسلام هى سمة « الثبات » ، وقد جاءت هـذه السمة من المصدر الذى يستمد منه القانون .. هـذا المصدر هو مجموعة القيم الروحية والدينية التى ترتبط بالدين ، ومن هنا كان ثباتها بثبات ذلك الدين عبر القرون ، تلك القيم التى لم تتغير اصولها بالرغم من تغير العلوم والصناعات ، وتغير العادات والحاجات والأحوال ، بل ان ارتباطها بالدين فى الاسـلام قد زادها قوة كما زادها ثباتا واستقرارا[19] .

كما يستمد القانون الأخلاقى ثباته من الايمـان بالله الذى يعتبر أساسا جوهريا فى الأخلاق الاسلامية ، ذلك لأن عملية الايمان تقـوم أساسا على الميثاق والعهد الذى يبرم بين العبد وبين الله سبحانه وتعالى ، على أن يؤمن العبد بالله وملائكته وكتبه ورسله واليـوم الآخر ، ومن هنا واعتبارا من هذا العهد والميثاق يصبح المرء ملتزما بالايمان بما جـاء فى كتاب الله ، أى أنه يصير ملتزما بالقانون الأخلاقى الذى تضمنه القرآن الكريم، مسئولا عن عدم اتباعه أو مخالفته ، يقول تعالى : « واذا أخذ الله ميثاق النبيين لـما أتيتكم من كتاب وحكمه ثم جاءكم رسـول مصدق لـما معكم لتؤمنن به ولتنصرنه قال أأقررتم وأخذتم على ذلكم اصرى ، قالوا : أقررنا . قال : فاشهدوا وأنا معكم من الشاهدين . فمن تولى بعد ذاك فأولئك هو الفاسقون »[20] . ويقول جل شـأنه فى موضع آخر : « الذين يوفون بعهد الله ولا ينقضون الميثاق . والذين يصلون ما أمر به الله أن يوصل ويخشون ربهم ويخافون سوء الحساب . والذين صبروا ابتغاء وجـه ربهم وأقاموا الصلاة وأنفقوا مما رزقناهم سرا وعلانية ويدرءون بالحسـنة السيئة أولئك لهم عقبى الدار . جنات

---

(١٩) دكتور صبحى محمصانى : الدعائم الخلقيـة للقوانين الشرعية ص ٩٦ .

(٢٠) البقرة / ٨١ — ٨٢ .

عدن يدخلونها ومن صلح من آبائهم وأزواجهم وذرياتهم والملائكة يدخلون عليهم من كل باب • سلام عليكم بما صبرتم فنعم عقبى الدار • والذين ينقضون عهد الله من بعد ميثاقه ويقطعون ما أمر به أن يوصل ويفسدون فى الأرض أولئك لهم اللعنة ولهم سوء الدار »[٢١] • وغير ذلك من الايات الاخرى التى تشير الى ذلك الميثاق والعهد الذى التزم به الانسان قبل الله سبحانه وتعالى بموجب الايمان •

ننتقل بعد ذلك الى نقطة أخرى ،وهى غاية سلوك الانسان المؤمن ؛ لنلتمس منها أيضا تأكيد ثبات القانون الأخلاقى فى الأسلام ، كما التمسناه من قبل نشأته حيث ارتبط بالايمان بالله مما أدى الى الايمان بما جاء فى كتاب الله ، والذى تضمن القانون الأخلاقى ، ومن ثم فقد استمد ذلك القانون ثباته من ثبات مصدره ، أما اذا انتقلنا الى غاية الانسان المؤمن فاننا نجدها تتركز فى طلب وجه الله ورضاه •• وهذه غاية يتمثل فيها الثبات كل الثبات ، ذلك لأنه اذا استعرضنا غير هذه الغاية من الغايات الأخر لوجدناها كلها تتسم بالتغير والنسبية ، من أمثال تعلق قلب الانسان بالجاه مثلا أو السلطان أو طلب الرئاسة أو حب المال ، أو حب العلو فى الأرض بصفة عامة ، وغير ذلك مما يندرج تحت غاية مذاهب اللذة والمنفعة فى الأخلاق •• أما هذه الغاية التى يتعلق بها قلب المؤمن وهى طلب وجه الله ورضاه كغاية قصوى — على رأس الغايات الأخر — فهى دون غيرها لا يقترب منها أى لون من ألوان التغير والنسبية ، ومن هنا كان جدير بالانسان الفاضل أن يتعلق قلبه بغاية ثابتة يسعى لتحقيقها بالخير من الأعمال من أن يتعلق قلبه بغايات زائلة متغيرة • وما يقال عن ثبات الغاية ينعكس بالتالى على ثبات القانون الأخلاقى الذى يمثل المعيار ومصدر الالزام بالعمل الذى يهدف الى الغاية • فاذا كانت الغاية ثابتة لزم بالتالى ثبات القانون والمعيار ، واذا كانت متغيرة لزم أيضا تغير القانون والمعيار الذى يحدد الأعمال التى

---

(٢١) الرعد / ٢٠ — ٢٥ •

تنشد هــذه الغاية تبعا لتغيرها • ومن هنا كان ثبات القانون الأخلاقى فى الاسلام مستمدا ايضا من الغاية التى ينشدها المؤمنون من أعمالهم • ويوضح لنا شيخ الاسلام الامام أحمد بن تيمية علاقة الانســان بهذه الغايات ، الثابت والمتغير منها ، فيقول : « وهــذه الأمور نوعان : منها ما يحتاج العبد اليه ، من طعامه وشرابه ومسكنه ومنكحه ونحو ذلك •• ومنها ما لا يحتاج العبد اليه فهذا لا ينبغى له أن يعلق قلبه به • فاذا علق قلبه به صار مستعبدا له • وربما صار معتمدا على غير الله ، فلا يبقى معه حقيقة العبادة لله ، ولا حقيقة التوكل عليــه ، بل فيه شعبة من العبادة لغير الله ، وشعبة من التوكل على غير الله ، وهــذا من أحق الناس بقوله ﷺ : « تعس عبــد الدرهم ، تعس عبــد الدينار ، تعس عبد القطيفة ، تعس عبد الخميصة » وهــذا هو عبد هــذه الأمور ، فانه لو طلبها من الله فان الله اذا أعطاه اياها رضى ، واذا منعه اياها سخط • وانما عبد الله من يرضيه ما يرضى الله ويسخطه ما يسخط الله ، ويحب ما أحب الله ورســوله ، ويبغض ما أبغضه الله ورســوله ويوالى أولياء الله ويعادى أعداء الله تعالى • وهــذا هو الذى استكمل الايمان ، كما فى الحديث : « من أحب لله وأبغض لله ، وأعطى لله ، ومنع لله فقد استكمل الايمان » وقال : « أوثق عرى الايمــان ، الحب فى الله ، والبغض فى الله »(٢٢) •

أما السمة الثانية التى اتسم بها القانون الأخلاقى فى الاســلام فهى : الضرورة ، ومبدئيا يجب ألا يغيب عن ذهننا ماهية الضرورة نفسها التى أتصف بها القانون الأخلاقى ، وذلك عن طريق التفرقة بينها وبين الضرورات الأخر : فالضرورة الأخلاقيــة La necessite morale على نحو ما يذهب اليه الدكتور دراز « ليست ضرورة وجودية بل هى ضرورة مثالية • مع وذلك ذلك يجب الا نخلط بينها وبين الضرورة المنطقية ،

---

(٢٢) شيخ الاسلام تقى الدين أحمد بن عبد الحليم بن تيمية ٧٢٨ هـ : « العبودية » الطبعة الثانية ، المكتب الاسلامى للطباعة والنشر ، بيروت ١٣٨٩ هـ ص ١٠١ — ١٠٣ •

فكل ما هو ضرورى منطقيا يفرض نفســه على العقل مسلمة من المسلمات ، اذ ليس بوسع المرء ألا يرى ما يراه العقل جليا ، وكل ما هو ملزم أخلاقيا يفرض نفسه على الارادة على أنه شيء لم يكن ، ولكن يجب أن يكون ، وهو ينتج من حكم على قيمة لا من حكم على واقع »[٢٣] . كما أنه أيضا لابد وأن نفرق بين ضرورة القانون الأخلاقى فى الاسلام وبين تلك الضرورة التى أضافها « كانط » الى « واجبه » بمعنى انجاز الفعـل احتراما للقانون وذلك لأن « كانط » أكد هـذه الضرورة انطلاقا من اعتبارين : الاعتبار الأول هو نظرته الى القانون على أنه من وضع الارادة الخيرة . والاعتبار الثانى عنده هو أنه لا مكان لأى اعتبار آخر يتعلق بميول الانسان ومشاعره وسـائر ما يتعلق بأمور الحساسية أو يتعلق بالفعل نفســه ونتائجه . ومن هنا يأتى الواجب عنده على أساس ضرورة انجاز الفعل احتراما للواجب فحسب[٢٤] .

والأمر يختلف فى ضرورة القانون الأخلاقى فى الاسلام ، فالقانون هنا من وضع مبدأ فوق انســانى ، كما أشرنا من قبل ، أى أنه صادر من قبل الله سبحانه وتعالى ، أما الجانب الآخر الذى يتصور ضرورة هذا القانون ، ويستمع لصوته الذى يقول : ينبغى عمل كذا ؟ أو يجب عمل كذا فهو الانسان برمته بما فيه من عقل وحساسية وعاطفة ، فضلا عما فيه من ضمير يقوم هنا بدور الرقيب أو القاضى على هؤلاء جميعا ، من أجل أن يشعرهم ويوجههم الى ما فى هـذا القانون من ضرورة ، وما فى سلوكهم من اتفاق أو اختلاف مع ما جاء به هـذا القانون .. وهـذا هو الأمر الذى يصور لنا قداسة القانون الأخلاقى ، كما يصور لنا فى نفس الوقت الحرية الانسانية فى أجلى معانيها . ولذلك نجد فى القرآن الكريم ما يشـير الى تلك الضرورة على سـبيل الدعوة الى

---

(٢٣) دكتور محمد عبد الله دراز : دستور الأخلاق فى القرآن ص ٥٧ .

(٢٤) انظر . كانط : أسس ميتافزيقا الأخلاق ، ترجمة وتقديم الدكتور محمد فتحى الشنيطى ، ص ٦٧ .

الانصات والطاعة لصوت الواجب .. أى صوت القانون الأخلاقى سواء كان مرتبطا بمصلحة خاصة أم لا .. يقول تعالى : « اذا دعوا الى الله ورسوله ليحكم بينهم اذا فريق منهم معرضون ، وان يكن لهم الحق يأتوا اليه مذعنين ، أفى قلوبهم مرض ؟ أم ارتابوا ؟ أم يخافون أن يحيف الله عليهم ورسوله ، بل أولئك هم الظالمون . انما قول المؤمنين اذا دعوا الى الله ورسوله ليحكم بينهم أن يقولوا سمعنا وأطعنا »[25] . وقد يزعم البعض أن هذا الذى ذكرناه عن ضرورة القانون الأخلاقى انما يعنى الاكراه .. وهذا يعنى هدم الأخلاقية فى ذاتها ، والرد على هذا القول نأخذه من نفس المصدر .. من القرآن الكريم صريحا من قول الله تعالى : « ومن تولى فما أرسلناك عليهم حفيظا »[26] . ويقول جل شأنه « لا اكراه فى الدين قد تبين الرشد من الغى »[27] . « ولست عليهم بمسيطر »[28] . « أفأنت تكره الناس حتى يكونوا مؤمنين »[29] ، « فان تولوا فانما عليه ما حمل وعليكم ما حملتم ، وان تطيعوه تهتدوا ، وما على الرسول الا البلاغ المبين »[30] . أما عن مصدر الضرورة فى القانون الأخلاقى فيأتى من كون هذا القانون من قبل مشرع آمن به الانسان المسلم ، وأبرم بينه وبينه عهد الايمان الذى يقوم بمقتضاه وبكامل حريته الكامنة فى الضمير بتنفيذ ما جاء به هذا القانون .

أما السمة الثالثة التى يتسم بها القانون الأخلاقى فى الاسلام فهى « الشمول » بمعنى شموله جميع البشر ، ويتجلى طابع الشمول فى القانون الأخلاقى فى القرآن بوضوح لا ريبة معه ، لا لأن مجموع

---

(٢٥) النور : ٤٨ — ٥١ .

(٢٦) النساء : ٨٠ .

(٢٧) البقرة : ٢٥٦ .

(٢٨) الغاشية : ٢٢ .

(٢٩) يونس : ٩٩ .

(٣٠) النور : ٥ .

أوامره يتوجه فى جملته الى الانسانية فحسب ، وهو ما يقرره قوله تعالى: « قل يا أيها الناس انى رسول الله اليكم جميعا »[٣١] ، وقوله « لأنذركم به ومن بلغ »[٣٢] وقوله : « ليكون للعالمين نذيرا »[٣٣] بل ان القاعدة الواحدة ولتكن قاعدة العـدالة ، أو الفضيلة بعامة ، يجب على كل فرد أن يطبقها على نسق واحد ، سواء كان تطبيقه لها على نفسه أم على الآخرين ، يقول تعالى « أتأمرون الناس بالبر وتنسون أنفسكم »[٣٤] ، « ولستم بآخذيه الا أن تغمضوا فيه »[٣٥] ، « ويل للمطففين ، الذين اذا اكتالوا على الناس يستوفون ، واذا كالوهم أو وزنوهم يخسرون »[٣٦] وسـواء أكان هـذا التطبيق على أقربائه ، أم على البعداء ، على الأغنياء أم على الفقراء « كونوا قوامين بالقسط ، شهداء لله ولو على أنفسكم ، أو الوالدين والأقربين ، ان يكن غنيا أو فقيرا »[٣٧] وسـواء أكان خارج الجماعة أم داخلها : « ذلك بأنهم قالوا : ليس علينا فى الأميين سبيل . ويقولون على الله الكذب وهم يعلمون ، بلى من أوفى بعهده واتقى فان الله يحب المتقين »[٣٨] ، على الأصدقاء أم على الأعداء: « ولا يجرمنكم شـنئان قوم على ألا تعـدلوا . اعدلوا هو أقرب للتقوى »[٣٩] . بل انه حتى فى الحالة التى لا يشتمل نص صريح فيها على لفظ عام ، وحتى لو كان منزلا بمناسبة ظروف فردى ، فانه يعتبر

---

(٣١) الأعراف : ١٥٨ .

(٣٢) الأنعام : ١٩ .

(٣٣) الفرقان : ١ .

(٣٤) البقرة : ٤٤ .

(٣٥) البقرة : ٢٦٧ .

(٣٦) المطففين : ١ — ٣ .

(٣٧) النساء : ١٣٥ .

(٣٨) آل عمران : ٧٥ — ٧٦ .

(٣٩) المائدة : ٢ ، ٨ .

من حيث المبدأ قابلا الشمول ، أعنى أن من الممكن أن ينطبق على جميع الحالات المماثلة ، ومن ذلك ما أعلنه رسول الله ﷺ فى قوله : « انى لا أصافح النســـاء ، انما قولى لمـــائة امرأة كقولى لامرأة واحدة[40] ... »[41] .

واذا اتضح لنا ذلك من النصوص القرآنية ، وثبتت صفة الشمول والعمومية للقانون الأخلاقى فى الاسلام ، نقول لعل « بارتلمى ســـانت هلير » كان يعلم بذلك مدى سبق الفكر الاسلامى وتميز قانونه الأخلاقى، مع افتقاره الى من يظهره من العاملين به الذين كان ينبغى عليهـــم أن يهتموا بالدراسات الأخلاقية اهتمامهم بالدراسات الاسلامية الأخرى ، ومن ثم يبرزوا هذا ، سابقين به « بارتلمى سانت هلير » عندما يتكلم عن ضرورة شمول وعمومية القانون الأخلاقى وكأنه جاء بسبق جديد ، فيقول : « أن قانون الأخلاق ليس قانونا شخصيا ، بل هو قانون عام ، قد يكون فى ضمير أشد قوة وأكثر وضوحا منه فى ضمير آخر ، ولكنه موجود فى كل الضمائر الى درجة تختلف قوة وضعفا انه ليناجى جميـــع الناس بلهجة واحدة ، وان كانت أفئدتهم لا تصغى اليه على السواء ، ينتج من ذلك أن قانون الأخلاق ليس فقط قاعدة للفرد بل هو أيضـــا العامل لوحدة الروابط الحقيقية التى تربط الفرد بأمثاله »[42] ، كمـــا يشير « بارتلمى سانت هلير » الى الآثار التى تترتب على وصف القانون الأخلاقى بالشمول، فيقول : « ... فلولا الاحترام المتبـــادل الذى يحمله قلبان يخضعان لقانون واحد بفضيلة متساوية ما تحققت الصداقة . ولأجل أن تكون مسألة جبرية خالدة تحتاج الى قانون الأخلاق بمقدار حاجة الجمعية اليه . ومن ذلك أيضا هذه الجاذبية التى تجمع بين انسانين مختلفى الجنس وتجعل بينهما ائتلافا حقيقيا قد يكون العشق نفســـه

---

(٤٠) موطأ مالك جـ ٣ باب البيعة ص ١٤٧ .

(٤١) انظر : دكتور محمد عبـــد الله دراز : دســـتور الأخلاق فى القـــرآن ص ٥٣ ــ ٥٤ .

(٤٢) مقدمة كتاب الأخلاق الى نيقو ماخوس ص ١٦ .

عاجزا عن عقده بهـذه المتانة ، ذلك لأن الانسـان يحب القـانون الأخلاقى الذى ألقى اليه الطاعة ، فيحب جميع الذين يتعاطون مثله تنفيـذ هـذا القانون عن قرب أو عن بعـد على القـدر الميسر لهم تنفيذه »[43] . واذا جئنا الى آثار اتصـاف القـانون الأخلاقى فى الاسلام بالعمومية والشمول فسيطول بنا الحديث ، ومن ثم نكتفى هنا بالاشارة المجملة الى ذلك الاحساس الذى يغمر المؤمنين جميعا ، المصدقين لمـا جاء به قانون الاسلام الأخلاقى ، والذين يتميزون بضمـائرهم الحية ، عندما يجمعون جميعـا على بغض الرذيلة وامتـداح الفضيلة أو انكارهم لمـا حرم الله ونهى عنه ، وحبهم أو تعارفهم على ما حلله الله لهم ، وأمرهم به ، ومن هنا كان المبدأ الاسلامى المشهور : الأمـر بالمعروف والنهى عن المنكر .

والسمة الرابعة التى اتسم بها القانون الأخلاقى فى الاسـلام هى أنه قانون عملى ممكن التحقيق ، وبذلك أصبح قانونا ذا مضمون بعكس ما وصلت اليه المذاهب المثالية فى الأخلاق من قوانين اتسمت بالصورية ، والخلو من أى ضمان لامكان تنفيذها ، وعلى رأس هـذه القوانين قانون الواجب « الكانطى » الذى جاء صوريا متزمتا لا يتناسب وطبيعة الانسان القائمة على الحساسية والعقل معا [44] . أما قانون الأخلاق فى الاسلام فقد جاء خاليا من هذه الصورية والتزمت بفضل مراعاته للجانب العملى من تنفيذ القانون ، فضلا عن مراعاته امكانيـات ووسائل الانسان المكلف بتنفيذه ، ونرى ذلك جليا فيا ورد فى كتاب الله الكريم من آيات تشير الى أن الله سبحانه وتعالى لا يكلف الانسان الا ما هو فى استطاعته وفى امكانه تنفيذه [45] ، وهو .. أى الانسان ــ

---

(٤٣) المصدر السابق ص ١٧ .

(٤٤) انظر : دكتور توفيق الطويل : الفلسفة الخلقية ص ٤١١ ، العرب والعلم ص ٣٢٢ وما بعدها ، وكذلك مقـدمة الدكتور عبد الغفار مكـاوى لترجمته لكتاب كانط : تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق ص (و) .

(٤٥) انظر هـذا فى القـرآن : الطـلاق / ٧ ، المؤمنون / ٦٢ ، البقرة / ٢٨٦ .

غير مسئول عن الأعمال التى تصدر خارج هذا الاطار . سنختار مثالا من هذه الآيات نوردها فى نسقها القرآنى لبيان وتأكيد ذلك ، يقول تعالى : « لله ما فى السموات وما فى الأرض وان تبدوا ما فى أنفسكم أو تخفوه يحاسبكم به الله ، فيغفر لمن يشاء ويعذب من يشاء ، والله على كل شىء قدير . آمن الرسول بما أنزل اليه من ربه ، والمؤمنون ، كل آمن بالله وملائكته وكتبه ورسله ، لا نفرق بين أحد من رسله ، وقالوا سمعنا وأطعنا غفرانك ربنا واليك المصير . لا يكلف الله نفسا الا وسعها لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت ... »[٤٦] ، وذكر الطبرى فى ترتيب هذه الآيات ومدلولها الأثر : « حدثنى يونس قال : أخبرنا ابن وهب قال : حدثنى ابن زيد قال : لما نزلت هذه الآية : « وان تبدوا ما فى أنفسكم أو تخفوه يحاسبكم به الله » الى آخر الآية ، اشتدت على المسلمين وشقت شقة شديدة ، فقالوا يا رسول الله ، لو وقع فى أنفسنا شىء ، لم نعمل به وأخذنا الله به ؟ قال : فلعلكم تقولون كما قال بنو اسرائيل ، « سمعنا وعصينا » قالوا : بل سمعنا وأطعنا يا رسول الله ، قال : فنزل القرآن يفرجها عنهم : « آمن الرسول بما أنزل اليه من ربه والمؤمنون ، كل آمن بالله وملائكته وكتبه ورسله » الى قوله : « لا يكلف الله نفسا الا وسعها لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت » قال : « فصيره الى الأعمال وترك ما يقع فى القلوب »[٤٧] ثم يقول الطبرى بعد ذلك مؤكدا نفس المعنى : « فان قال قائل » : فان قوله : « لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت » ينبىء عن أن جميع الخلق غير مؤاخذين الا بما كسبته أنفسهم من ذنب ، ولا مثابين الا بما كسبته من خير ؟ قيل : « ان ذلك كذلك ، وغير مؤاخذ العبد بشىء من ذلك الا بفعل ما نهى عن فعله ، أو ترك ما أمر بفعله »[٤٨] . كما يقسم القول بعد ذلك مى النسيان على نوعين : أحدهما : « الذى يكون من

---

(٤٦) البقرة / ٢٨٤ — ٢٨٦ .

(٤٧) تفسير الطبرى — المجلد ٦ ص ١١١ — ١١٢ .

(٤٨) المصدر السابق ص ١٢١ .

المعبد على وجه التصبيع منه والتفريط وهو ترك منه لما أمر بفعله فذلك الذى يرغب العبد الى الله عز وجل فى تركه مؤاخذته به ، وهو النسيان الذى عاقب الله عز وجل به آدم صلوات الله عليه فأخرجه من الجنة » وأما النوع الآخر فهو الذى « العبد به غير مؤاخذ ، لعجز بنيته عن حفظه ، وقلة احتمال عقله ما وكل بمراعاته ، فان ذلك من العبد غير معصية وهو به غير آثم »[٤٩] ، كما يقسم أيضا القول فى الخطأ على وجهين : الوجه الأول هو ما نهى عنه العبد فيأتيه بقصد منه وارادة ، فذلك خطأ منه وهو به مأخوذ « أما الوجه الآخر فهو الخطأ » الذى كان منه على وجه الجهل به والظن منه بأن له فعله ... فان ذلك من الخطأ الموضوع عن العبد الذى رفع الله عز وجل عن عباده الاثم فيه ... »[٥٠] .

ونخرج من هذا كله بأن الله سبحانه وتعالى لم يطالب الانسان بتنفيذ القانون الأخلاقى الا بالقدر الذى يتمتع به هذا الانسان الفرد من قدرات على تنفيذه ، الأمر الذى اذا لم يتوفر لهذا الانسان معه الوسائل المادية المعنوية على اتيان الفعل موضوع الأمر والنهى فلا مسئولية عليه قبله من الناحية الأخلاقية ، وبعبارة أخرى فان اجمال القول فى هذا النص الذى أقتبسناه آنفا من القرآن الكريم أن التكليف لا يتوجه الى الانسان الا فى حدود امكانياته ، وهكذا ندرك أن أحوال النفس التى لا تخضع للارادة ليست فى الواقع ، ولا يمكن أن تكون موضوعا مباشرا للتكليف ، فضلا عن الوساوس والغرائز والشهوات والميول الفطرية ، ولذا فان جميع الأوامر ذات الاتصال بالحب والبغض والخوف أو الأمل قد فسرت عقليا لدى الشراح على أنها قد جاءت لتحكم عملا سابقا نشأت عنه هذه الحالات ، أو عملا مصاحبا أو لاحقا ، ولكنه لا يمكن أن يكون من قبيل اللاارادى[٥١] .

---

(٤٩) المصدر السابق ص ١٣٣ .

(٥٠) المصدر السابق ص ١٣٤ — ١٣٥ .

(٥١) دكتور محمد عبد الله دراز : دستور الأخلاق فى القرآن ص ٦٤ .

كذلك لم يقف الأمر أيضا عند هذا ، بل نجد فى القانون الأخلاقى فى الاسلام الاتجاه نحو التيسير على الانسان ، يتضح ذلك من الآيات الكريمة من نحو قوله تعالى : « يريد الله بكم اليسر ، ولا يريد بكم العسر »(٥٢) • ، وقوله : « وما جعل عليكم فى الدين من حرج »(٥٣) • ، وقوله : عز وجل : « يريد الله أن يخفف عنكم »(٥٤) • ونجد تفصيل هذا التيسير متمثلا فى المرونة التى اتسم بها القانون الأخلاقى ، والتى تتمثل بدورها فى الاستثناءات التى تؤدى الى الاعفاء من القاعدة الأخلاقية اعفاء كاملا تارة ، واعفاءا جزئيا تارة أخرى • ومن النوع الأول الذى يؤدى الى الاعفاء الكامل من موضوع التكليف متى ثبت عدم قدرة الانسان عليه ، نجد الاعفاء من الجهاد فى سبيل الله ، متى ثبت عجز الانسان عن ذلك ، يقول تعالى : « قل للمخلفين من الأعراب ستدعون الى قوم أولى بأس شديد تقاتلونهم أو يسلمون فان تطيعوا يؤتكم الله أجرا حسنا ، وان تتولوا كما توليتم من قبل يعذبكم عذابا أليما • ليس على الأعمى حرج ولا على الأعرج حرج ، ولا على المريض حرج ، ومن يطع الله ورسوله يدخله جنات تجرى من تحتها الأنهار ، ومن يتول يعذبه عذابا أليما »(٥٥) كما أن الله سبحانه وتعالى اذ يحرم اكل بعض اللحوم على المسلمين ، نجده يستثنى منهم من لا يجد شيئا يأكله الا هذه اللحوم المحرمة ، الأمر الذى يهدد حياته جوعا ، هنا نجده يبيح له أكلها ، يقول تعالى : « حرمت عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير ، وما أهل لغير الله به ، والمنخنقة والموقوذة والمتردية والنطيحة ، وما أكل السبع ، الا ما ذكيتم وما ذبح على النصب ••• فمن اضطر فى مخمصة غير متجانف لاثم ، فان الله غفور رحيم »(٥٦) •

---

(٥٢) البقرة / ١٨٥ •

(٥٣) الحج / ٧٨ •

(٥٤) النساء / ٢٨ •

(٥٥) الفتح / ١٦ — ١٧ •

(٥٦) المائدة / ٣ •

أما عن الاعفاء الجزئى من التكليف فنجده فى الصلاة عندما يخففها الله سبحانه وتعالى على المسافرين وعلى المشتركين فى القتال أثناء الحرب ، يقول سبحانه وتعالى : « وان ضربتم فى الأرض فليس عليكم جناح أن تقصروا من الصلاة ... »[٥٧] ، ويقول جل شأنه : « حافظوا على الصلوات والصلاة الوسطى وقوموا لله قانتين فان خفتم فرجالا أو ركبانا ، فاذا آمنتم فاذكروا الله كما علمكم ما لم تكونوا تعلمون »[٥٨] ، ويرد فى تفسير الخوف الوارد فى الآية الثانية ، والذى يبيح للمؤمن أن يصلى راكبا أو راجلا أنه « الخوف على المهجة عند السلة والمسايفة فى قتال من أمر بقتاله من عدو للمسلمين ، أو محارب ، أو طلب سبع ، أو جمل صائل ، أو سيل سائل فخاف الغرق فيه »[٥٩] .

وأحيانا أخرى يرجأ تنفيذ القاعدة عن الوقت المحدد لها عندما تصبح الظروف غير ممكنة للعبد من ادائها الى أن تنتهى هذه الظروف وتتهيأ له ظروف أخرى مواتية تمكنه من تنفيذ القاعدة ، مثل ذلك ارجاء الصيام للمرضى والمسافرين[٦٠] . وتارة أخرى يستبدل القانون للعمل عندما يستحيل أو يتعذر القيام به بسبب غياب الأدوات التى تمكن الانسان من اتمامه بعمل آخر أيسر منه ، والمثل الواضح على ذلك اباحة التيمم رمزا للطهارة بدلا من الوضوء عندما يتعذر الحصول على الماء اللازم لاتمام الوضوء[٦١] . بل فى القانون الأخلاقى ما هو أكثر صراحة فى الدلالة على مرونته ومراعاته لظروف الانسان ، نجد ذلك فى اباحته ما نهى عنه اذا اقتضت الظروف ذلك ، استثناء من القاعدة ، مثل اباحته الكذب للانسان فى القول اذا وجد فى الصدق مضرة عليه

---

(٥٧) النساء / ١٠١ .

(٥٨) البقرة / ٢٣٨ — ٢٣٩ .

(٥٩) تفسير الطبرى ج ٥ ص ٢٤٤ — ٢٤٥ .

(٦٠) البقرة / ١٨٥ .

(٦١) المائدة / ٦ .

أو على المجتمع ، ففى الوقت الذى نجد النهى عن الكذب وذمه واردا فى القرآن والسنة ، من نحو قوله تعالى : « انما يفترى الكذب الذين لا يؤمنون بآيات الله وأولئك هم الكاذبون »(٦٢) وقوله جل شأنه : « ولهم عذاب أليم بما كانوا يكذبون » (٦٣) ، ومن أقوال الرسول ﷺ فى الصدق والكذب قوله : « : ان الصدق يهدى الى البر ، وأن البر يهدى الى الجنة . وأن الرجل ليصدق ويتحرى الصدق حتى يكتب عند الله صديقا . وأن الكذب يهدى الى الفجور . وأن الفجور يهدى الى النار ، وأن الرجل ليكذب ويتحرى الكذب حتى يكتب عند الله كذابا » الا أننا نجد بعد ذلك من أقوال الرسول عليه السلام ما يرخص فى الكذب ، مثل قوله : « ليس الكذاب الذى يصلح بين الناس فيقول خيرا أو ينمى خيرا .. كما زاد مسلم : ولم أسمعه يرخص فى شىء مما يقول الناس أنه كذب الا فى ثلاث : فى الحرب ، والاصلاح بين الناس ، وحديث الرجل امرأته ، وحديث المرأة زوجها »(٦٤) كما يذكر الغزالى فى الموضوع نفسه أن من كمالات الصدق .. الاحتراز عن المعاريض (٦٥) ، فقد قيل : فى المعاريض مندوحه عن الكذب ، وذلك لأنها تقوم مقام الكذب ، ان المحذور من الكذب تفهيم الشىء على خلاف ما هو عليه فى نفسه . الا أن ذلك مما تمس اليه الحاجة وتقتضيه المصلحة فى بعض الأحوال ، وفى تأديب الصبيان والنسوان ، ومن

---

(٦٢) النحل / ١٠٥ .

(٦٣) البقرة / ١٠ .

(٦٤) انظر : ابو الحسن الشيخ محمد بن عبد الوهاب ، كتاب الكبائر ، مجموعة الحديث ، الرياض ١٣٨٩ هـ ص ٢٥١ — ٢٥٣ .

(٦٥) جاء فى المصباح المنير ج ٢ ص ٥٥٢ ما نصه : « والمعراض التورية وأصله الستر ، يقال عرفته فى معراض كلامه ، وفى النحق كلامه وفحوى كلامه ، بمعنى قال فى البارع ، وعرضت له ، وعرضت به تعريضا اذا قلت قولا وأنت تعنيه ، فى التعريض خلاف التصريح من القول ، كما اذا سألت رجلا هل رأيت فلانا ، وقد رآه ، ويكره أن يكذب فيقول : ان فلانا ليرى فيجعل كلامه معراضا ، فرارا من الكذب » .

يجرى مجراهم ، وفى الحذر عن الظلمة ، وفى قتال الاعداء ، والاحتراز عن اطلاعهم على أسرار الملك ، فمن أضطر الى شىء من ذلك فصدقه فيه أن يكون نطقه فيه لله فيما يأمره الحق به ، يقتضيه الدين ، فاذا نطق به فهو صادق ، وان كان كلامه مفهما غير ما هو عليه ، لأن الصدق ماأريد لذاته ، بل للدلالة على الحق ، والدعاء اليه ، فلا ينظر الى صورته بل الى معناه »[٦٦] ، وربما كان هذا المعنى الذى أشار اليه قول الغزالى ، انما هو الذى أراد به الله سبحانه وتعالى خير الانسان لا الاضرار به ، وربما هذا يعطينا اشارة أو دلالة على ماهية القانون الأخلاقى برمته ، وأنه « قد وضع من أجل الانسان ، ولم يخلق الانسان من أجل القانون »[٦٧] .

والسمة الخامسة التى يتسم بها القانون الأخلاقى فى الاسلام هى التدرج فى تنفيذه ، وذلك ادراكا وتقديرا من المشرع لطبيعة الانسان ، وهى لفتة تربوية وضع لها القانون الأخلاقى حسابا دقيقا قبل أن تدركه النظريات الحديثة فى التربية ، فقد وضع فى حسابه أن ما هو راسخ فى النفس ليس من السهل ازالته أو تغييره ، وأن كان ذلك ليس مستحيلا ، ومن ثم اذا كان القانون الأخلاقى فى الاسلام قد صدر عن التعاليم الاسلامية المرتبطة بنزول القرآن على الرسول ﷺ . فهو بذلك يخاطب قوما لهم عاداتهم وتقاليدهم الراسخة فى عقليتهم ، وهو ـ أى الاسلام ـ لا يقبل بعضها ، ولكن هل كان من السهل عليه ازالة هذه الأمور الراسخة فى عقلية انسان الجاهلية أو تغييرها ، من الرذائل المنافية للأخلاق الاسلامية ؟ وقد أدرك مشرع القانون الأخلاقى فى الاسلام أن ذلك ليس بالأمر السهل ، ان كان ليس بالمستحيل ، ومن ثم فقد لجأ الى أسلوب يحقق له ذلك .. ذلك هو أسلوب التدرج فى اعلان مبادئه لانسان ذلك العصر .. وكل عصر ـ ليسهل عليه للتنازل

---

(٦٦) الغزالى : احياء علوم الدين ، ط الشعب ص ٢٧٢٨ .

(٦٧) دكتور توفيق الطويل : « العرب والعلم فى عصر الاسلام الذهبى » ص ٣٢٣ .

عما رسخ فى عقليته من أمور لا يتقبلها الاسلام ، وتقبل الأمور الأخرى التى يدعوه اليها ، والا لنفر الناس من الاسلام ، وأبوا أن يتقبلوا مبادئه ، تمسكا بما توارثوه عن آبائهم وأجدادهم .

هذا هو الأمر الأول ، أما الأمر الثانى الذى راعاه القانون الأخلاقى متبعا أسلوب التدرج فهو مراعاته لاختلاف قدرات الانسان دنوا وسموا ، ومن هنا كان موقف القانون فى تحديد درجات للواجب أو للامر الأخلاقى ، يتضمن تمشيا مع اختلاف قدرات الانسان ، بحيث يمكنه من التحلى بالفضيلة اذا حقق لنفسه الحد الأدنى منها ، وله أيضا اذا ما كان لديه القدرة على ذلك أن يزداد منها ، محتاطا لنفسه بالبعد عن كل ما يقربه من الرذيلة ، كما يتضمن أيضا حدا أدنى من التخلى عن الرذيلة ، وفى نفس الوقت يتيح له اذا أراد المزيد من النقاء والطهر أن يبتعد عن كل شبهة تقربه من الرذيلة ، حتى ولو لم يثبت كونها رذيلة .

ولتفضيل الأمر الأول ، نجد المثل واضحا فى تحريم القرآن لشرب الخمر ، وكان من الممكن أن ينزل الأمر مرة واحدة محرما الخمر ، التى كان يتعاطاها المجتمع الجاهلى آنذاك منذ القدم لدرجة تغنى الشعراء بها ، الأمر الذى كانت معه الخمر تحتل مكانا راسخا فى تقاليدهم ، ولكن لننظر كيف حرمها القانون الاسلامى متدرجا حتى امكنه اقناع المسلمين من عرب الجاهلية بالتخلى عن شرب الخمر دون معارضة ، فنجد عملية التحريم هذه قد نزلت فى أربع آيات متباعدات ، يقول سبحانه وتعالى فى الآية الأولى : « ومن ثمرات النخيل والأعناب تتخذون منه سكرا ورزقا حسنا ، ان فى ذلك لآية لقوم يعقلون »(٦٨) ، انظر القرآن هنا ومجرد اشارة الى مقارنة أو موازنة بين ما يؤخذ من ثمرات النخيل والأعناب ، سكرا ، ورزقا حسنا ، اذن فالسكر الذى هو الخمر المأخوذ من ثمرات النخيل والأعناب هو شىء آخر غير الرزق

---

(٦٨) النحل / ٦٧ .

الحسن .. ثم يختتم الآية بقوله تعـالى : « ان فى ذلك لآية لقـوم يعقلون .. وهنا دعوة صريحة للتأمل والتعقل في ماهية « السكر » الذى أم يدرج تحت الرزق الحسن » . ثم تأتى الخطوة التالية بعد ذلك ، متضمنة خطوة الى الامام أكثر وضوحا ، يقول تعالى : « يسألونك عن الخمر والميسر قل فيهما اثم كبير ، ومنافع للناس ، واثمهما أكبر من نفعهما ، كذلك يبين الله لكم الآيات لعلكم تتفكرون »[٦٩] . وما زال القرآن يراعى ما هو راسخ فى عقلية القوم سلالة المجتمع الجاهلى الذى كان يتغنى بالخمر ، فضلا عما فيها من كسب مادى يقوم فى صنعها والاتجار بها ، فيقول لهم على لسـان النبى ﷺ : نعم فى الخمـر منافع ، ولكن فيها أيضا اثم كبير ، واذا كان معياركم يا أهل المجتمع الجاهلى هو النفع ، فان اثمها أى ضررها أكثر من نفعها . ففى الخمر زوال عقل شاربها حتى يعزب عنه معرفة ربه ، وذلك أعظم الآثام ، فاذا قارنا ذلك بما يترتب عليها من لذة أو نفع من الاتجار فيها لفـاق الاثم النفع [٧٠] . الا أنه وان كانت هذه الخطوة قد أدت وظيفتها فامتنع البعض عن شرب الخمر من أنفسهم ، الا أن البعض الآخـر ما زال يشربها ؛ الأمر الذى كان يستلزم نزول آية أكثر صراحة ، فجـاء قوله تعالى : « يا أيها الذين آمنوا لا تقربوا الصلاة وأنتم سكارى حتى تعلموا ما تقولون »[٧١] . وبهذه الآية بدأ ظهور النهى الصريح عن شرب الخمر ، وان كان نهيا جزئيا ، الا أنه شمل معظم ساعات اليوم ، فكما نعلم الصلوات الاسلامية خمس على فترات متقاربة ، موزعة على ساعات النهار وجزء من الليل ، فلكى تؤدى الصلاة وهى من أهم أركان الدين الاسلامى فلابد من ألا يقترب المسلم من الخمر طوال هذا الوقت ، ومن ثم كان هذا التحريم الجزئى دعوة الى الانقطاع عن شربها لمـدة

---

(٦٩) البقرة / ٢١٩ .

(٧٠) انظر : الطبرى : التفسير ــ طبع المعارف المجلد ٤ ص ٣٢٦ وما بعدها .

(٧١) النساء / ٤٣ .

طويلة ، ودعوة بالتالى الى الحد من رواجها وتجريدها تدريجيـا من سوقها دون احداث أزمة اقتصادية مفاجئة [٧٢] . وبذلك آن الوقت ليصدر الأمر الالهى بالتحريم المطلق للخمر ، فكان قوله سبحانه وتعالى : « يا أيها الذين آمنوا انما الخمر والميسر والأنصاب والازلام رجس من عمل الشيطان فاجتنبوه لعلكم تفلحون »[٧٣] .

أما تفصيل الأمر الثانى بتدرج القانون الأخلاقى فقد تعلق بالواجب نفســه موسعا المسافة فيه بين الأمر والنهى ، واضعا لذلك درجات هى بمثابة المحطات على هــذه المسافة . هناك على أقصى الطرف تحديد لـما هو مأمور به ويجب فعله ، ومن يتخلى عنه فقد تخلى عن الفضيلة ، وعلى قمة الواجبات المأمور بها فى هذا الطرف يوجد الواجب المطلق على المسلمين ، وهو واجب الايمان .. الايمان بالله وملائكته وكتبه ورسله واليــوم الآخر ، بينما يوجد على الطرف المقابل درجة أخرى على النقيض من الأولى وهى الأمر المنهى عنه تماما ، ومن لا ينته عن اتيانه فقد اثم اثما لا مفر منه ، وعلى قمة هذه الأمور المنهى عنها رذيلة الكفر ، وبين الطرفين توجد ثلاث درجات أخر ، تقع احداهما تالية لـما هو مأمور به ولكن ليس لها صرامته ، بمعنى أن الانســان غير مطالب بها ، ولكنه اذا أتى هــذه الدرجة فقد أتى خيرا يثاب عليــه ، وفى مقابل هــذه الدرجة توجد درجة أخرى تالية لـما هو منهى عنه تمــاما ، لم يتعلق بها أمر النهى المطلق ، ولكنها درجة مكروهة بمعنى أنه اذا لم يأتها الانســان فقد ارتقى درجة نحــو الالتزام بما نهى الله عنه ، وفى هــذا خير يثاب عليــه ، أما اذا أتاها الانســان فهى من الأمور المكروهة ، والتى يتغاضى عنها القانون الأخلاقى ، فلا اثم عليــه ،

---

(٧٢) انظر : دكتور محمد عبد الله دراز : دستور الأخلاق فى القرآن ص ٨٤ — ٨٥ .

(٧٣) المــائدة / ٩٠ .

وبين كل من الزوجين من الدرجات الأربع التى أشرنا اليها ، أى فى المنتصف توجد درجة خامسة ، وتلك التى تمثل الأعمال عديمة الوزن اخلاقيا بمعنى أنها لا تقع فى اطار المأمور به ، ولا فى اطار المنهى عنه ، ومن ثم فلا اثابة ولا عقوبة عليها .

وقد أشــار علماء أصــول الفقه الى هــذه الدرجات الخمس هكذا :

الواجب ، المندوب ، المباح ، المكروه ، الحرام .

* * *

الباب الثانى

مذهب السعادة فى الفكر الاسلامى

مقـــــدمة :

لقد كانت نظرية السعادة نظرية أخلاقية فى أساسها[1] ، شغلت مفكرى الأخلاق منـذ القدم ، ومازالت تشـكل محورا أساسيا فى الفكر الأخلاقى حتى يومنا هـذا ، تنسج حولها المذاهب المختلفـة ، حسب الخلفيات التى تشكل عقلية أصحابها • وهى تمثل عند الجميـع الغاية التى ينشدها الانســان من وراء سلوكه •

وقد رأينا من قبل كيف أن الفكر الاسلامى قد حافظ وحرص على سمو الواجب الأخلاقى ، ولكنه لم يتنكر لمـا قد يترتب عليه من سعادة • ونذكر فقط بتلك التفرقة التى أقامها المعتزلة بين فكرة « الواجب » التى حددوها بعيدا عن أية غاية تترتب عليها ، وبين فكرة الايجاب للواجب من قبل موجب ، وما قد يترتب على هـذا الايجاب من جزاء من قبل موجبه • ومن هنا كان للسعادة فى الفكر الاسلامى مكانا لا ينكر ، والفكر الاسلامى وان شكلت التعاليم الاسلامية من كتاب أو سنة ، قاعدة أساسية يرتكز عليها فهو لم ينشـأ فى عزلة وفراغ ، ولكنه كأى فكر انســانى قد أثر وتأثر فيما وبما حوله من أفكار سابقة له ولا حقه عليه •

ومن أجل ذلك قسمت هـذا الباب الى أربعة فصـول ، حاولت فى الفصـل الأول تحـديد الاتجاهات الرئيسية التى عالجت موضوع السعادة فى الفكر القديم ، ولمـا كان الفكر اليونانى يعد من أبرز ما عنى بموضوع السعادة ، فضلا عن أنه كذلك من أكثر الأفكار القديمة تأثيرا فى الفكر الاسلامى ، فقد قصرت حديثى فى هـذا الفصل على بيان رأى أفلاطون وأرسطو والرواقية ، والابيقورية ، والأفلاطونية المحدثة فى السعادة الأخلاقية •

وقد نختلف مع من يقول بأنه ليس فى الكتب المقدسة ، أو التعاليم

(1) الدكتور ابراهيم مدكور : فى الفلسفة الاسلامية جـ ١ ص ٣٢ .

الدينية فلسفة أو مذهب محددة ، ولكننا لمـا كنا نرى أن القرآن والسنة قد ساهما بما ورد فيهما من آيات وأحاديث فى تشكيل العقلية الاسلامية ، أو الفكر الاسلامى ، فرأينا أنه قد يكون من المفيد أن نعقد فصلا خاصا لبيان كيفية تناوب الكتاب والسنة لموضوع السعادة ، نحاول من خلاله أن نضع أيدينا على ما فيهما من نصوص أساسية وجهت الفكر الاسلامى بعـد ذلك .

ثم ننتقل الى تناول صميم ما يمكن أن نسميه فكرا أو فلسفة اسلامية حول موضوع السعادة ، وحسب النهج الذى ينهجه المفكرون فى معالجتهم لهـذا الموضوع وأداتهم فى ذلك قسمنا الحديث الى قسمين هما ، الفصـل الثالث وتناولنا فيه نظـرية السعادة عند المتصوفة المسلمين ، وذلك لاستخدامهم الذوق والمشاهدة فى ادراك السعادة . والفصـل الرابع حيث تناولنا نظـرية السعادة عند الفلاسفة المسلمين ، الذين اعتمدوا على العقل والنظر فى تحصيل السعادة .



الفصل الأول

الاتجاهات الرئيسية للسعادة الأخلاقية

عند اليونان

اذا صح ما ذكره « سدجويك من أن الفلسفة الأخلاقية أخذت عن طريق تعاليم سقراط تحتل مكانا بارزا ، ومن أجل هذا قيل : ان سقراط كان نقطة البدء الرئيسية التى صدرت عنها الاتجاهات الأخلاقية لدى اليونان من بعده ، وكان بهذا منشىء علم الأخلاق[1] . اذا صح هذا فلا يمكن لنا أن ندخل فى الحديث عن السعادة الأخلاقية عند اليونان دون أن نقف وقفة قصيرة عند شيخهم سقراط .. حقيقة لم يبرز لسقراط رأى أو نظرية فى السعادة ، ولكنه وضع الأساس لمن تناولوها بالبحث من بعده ، حتى قيل : انه كان أول من وضع مذهبا فى السعادة ، فشاعت فكرة السعادة عند خلفائه من فلاسفة اليونان ، وان اختلف مدلولها عند كل منهم[2] . وقد كان هذا بسبب اهتمام سقراط بالفضيلة ، وجعلها أمرا موضوعيا يخضع للبحث العلمى ، بعد أن كانت أمرا ذاتيا عند السوفسطائية ، حتى انتهى الى الربط بين الفضيلة والمعرفة ، وبين الرذيلة والجهل .

ولكن لا يمكن للانسان الفصل بين الفضيلة وبين السعادة ، وذلك لارتباط كل منهما بالآخر ، لا يمكن أن تقوم سعادة الا للرجل الفاضل ، ولا يمكن أن يسعى الانسان الى فضيلة ان لم يرج من سعيه نوال سعادة[3] . هذا أمر لا اختلاف عليه ، وان حصل الاختلاف حول

---

(١) انظر : دكتور توفيق الطويل : الفلسفة الخلقية ص ٢٩ .

(٢) المصدر السابق ص ٣٠ .

(٣) دكتور نجيب بلدى : مراحل الفكر الأخلاقى ص ١٩ .

ماهية هـذه السعادة • ومن ثم جاء تلامذة سقراط من بعده ليوضحوا ما جاء مقتضيا فى فلسفة أستاذهم ، وهـذا ما سنتعرض له •

يبـدأ أفلاطون فى حديثه عن فلسفته الأخلاقية فى « محاورة الجمهورية » بتساؤله عن : ماهية العـدالة ، وهل العـدالة أم الجور هى التى ستأتى لصاحبها بالسعادة[٤] ؟ ويظل هـذا التساؤل دون اجابة الى أن يجيب عليـه أفلاطون فى محاورة « فلوكون » حيث يتضح أن العـدالة لا تتعلق بظاهر الانسـان أو « برانيه » بل تتعلق بداخله أو « جوانيه » ، بمعنى أن الانسـان العادل لا يسمح لعناصره الداخليه أن يتداخل بعضها مع الآخر ، بل يسلك فى حياته طبقـا لنظام هو بمثابة سيده وقانونه الخاص ، وبهذا يعيش فى حالة سـلام مع ذاته[٥] • والمقصود هنا بعـدم التداخل بين العناصر الداخلية للانسـان الذى تترتب عليـه حالة السلام مع الذات التى عنى بها أفلاطون هو فضيلة العـدالة التى ربط بينها وبين سعادة الانسـان ، وهو بعبارة أوضح ذلك الموقف المشـهور الذى وقفه أفلاطون مع النفس الانسـانية ، وتقسيمه لها الى قوى ثلاث : القوة العاقلة ، والقوة الغضبية ، والقوة الشـهوية ، ووضعه لكل من هـذه القوى فضيلة تخصها ، ، فللقوة العاقلة فضيلة الحكمة ، وللقوة الغضبية فضيلة الشـجاعة ، وللقوة الشـهوية فضيلة العفة ، الا أنه قد ذهب أيضا الى أن هـذه الفضائل لن تتحقق الا بتحقيق ذلك التوازن أو عدم التداخل بين هـذه القوى ، وهو الذى لا يتحقق الا بتوفر فضيلة رابعة هى فضيلة العـدالة ، وفى كنفها تتم حركة القوى طبقـا لنظام معين فيه تخضع القوة الغضبية للقوة العـاقلة ، والقوة الشـهوية للقوة الغضـبية[٦] ، وقد يذكرنا

---

(٤) المصدر السابق ص ١٣ •

(٥) Great Books (Great Idea , Happiness Vol . 1p . 687

(٦) انظر : الدكتور أحمد فؤاد الأهوانى : أفلاطون ، سلسلة نوابغ الفكر الغربى ، دار المعارف بمصر ص ١٠٠ ، الدكتور توفيق الطويل : الفلسفة الخلقية ص ٥٨ •

قول أفلاطون عن العـدالة التى بها يتم تحقيق ذلك التوازن بين قوى النفس الداخلية بموقف « فرويد » — من بين علماء النفس — الذى ربط فيه بين سعادة الانســان وبين الصحة النفسية ، وان كان « فرويد » قد عنى هنا بالصحة النفسية ذلك الانسجام الذى يتم بتوافر صحة البدن وصحة النفس معا ، فعنده أن الشخص الذى يولد متميزا بنقص فى تكوينه ، الأمر الذى يترتب عليــه عدم تمشى دافعه الجنسى مع التطور اللازم والضرورى لحياته ، لا يمكن أنيكون سعيدا • على أن المقابل عند « فرويد » للانســان السعيد ليس هو ما نسميه بلغة الأخلاق بالانســان الشقى ، انما هو عنده المريض نفسيا Nourosis [٧] •

وعلى ضوء ذلك حدد أفلاطون موقفه من الخير ، وموقفه من الفضيلة الموصلة الى الخير ، فقدم مستويين من كل منهما ، فالخير عنده ينقسم الى ما سماه فى « محاورة الجمهورية » •• الخير الفلسفى « وهو الخير الذى يتحقق للانســان عن طريق المعرفة والعلم ، أو عن طريق التحلى بفضيلة « الحكمة » ، وهو يتميز بالثبات والاطلاق ، وعنده أيضا مستوى آخر من الخير ، ذلك الذى سماه فى محاورة « فيدون » الخير الشعبى • وهو أقل منزلة من الخير الفلسفى وهو بمثابة الظل له ، ويتوصل اليــه الانســان بمجرد الرأى ، والرأى وان كان صحيحا فهو لا يصل الى مستوى العلم ، ومن هنا كان هــذا الخير لا يتميز كسابقه بالثبات ولا الاطلاق ، لأنه يعتمد على التقليد والعرف ، ولا يستند الى دليل أو برهان عقلى[٨] وما سماه أفلاطون « الخير الفلسفى » هو نفســه ما سماه « الخير الأقصى » •• ، وهو ما يعنيه بالسعادة ، وقد ربط بينه وبين العدالة ، تلك الفضيلة التى يتحقق بها ســائر الفضائل الأخر ، وعلى قمتها فضيلة الحكمة ، التى يتوصل بها الانســان الى ما نسماه بالخير الفلسفى •• وبالتالى الى السعادة ، والعادل عنده سعيد وان

---

(٧) Great Books (Great Ideas) , Idea of Happiness Vol. I . p. 688.

(٨) Taylor (A. E) ; Plato « The man and his work » London, 1963, p. 144 - 145.

أصابته المحن ونزلت به الكوارث ، وخلت حياته من اللذات والمتع[٩] .

وأفلاطون وان قدم بهذا نظـرية فى السعادة الا أنه لم يجعـل من السعادة معيارا تقاس به خيرية الأفعال وشريتها من الناحية الأخلاقية ، بل نجده قد جعل من السعادة شـيئا مصاحبا للفضيلة[١٠] ، التى ارتآها فى ذلك الانسـجام بين قوى النفس الذى ينتج عنه ما أسماه بفضيلة العـدالة ، كما اننا نستطيع أن نرى أيضا بوضـوح أن أفلاطون وان كان بنظريته هـذه التى تصل بنا مع تحقيق الحكمة الموصلة لما أسماه .. بالخير الفلسفى .. الى ما يشـبه الحياة الفاضلة على الاطلاق ، التى نصل من خلالها الى التشـبه الكامل بما أسماه « بالمثل » فهو أيضا لم يتنكر لما هو دون ذلك من خيرات أخرى أقل صفاء وسموا ، ولا ضـير فى ذلك عنده ، مادام يقـوم على شىء من الاعتدال . ومن هنا فقد أخطأ أولئك الذين خلطوا بين أفلاطون وبين سابقيه من السوفسطائية ، وبين لاحقيه من دعاة اللذة والمنفعة قديما وحديثا ، فهؤلاء وأولئك قد اتفقوا جميعا على جعل الفضيلة أو العمل الخير يدور سلبا وايجابا فى فلك اللذة أو المنفعة ، جاعلين منهما المعيار الذى يقيم به الفعل .

كما أنه أيضا قد أخطأ أولئك الذين خلطوا بين أفلاطون وبين دعاة الزهد والتصف ، وهو القائل بالاعتدال والتوسط[١١] ، بل لعل أصدق ما يقال عنه أنه قد بقى أمينا للمثل اليونانى الأعلى لحياة الانسـان وهو الذى يوجب العمل على تنمية قوى الانسـان فى اعتدال يمنع من طغيان احداها على الأخرى ، وترتب على هـذا أيضا أن الخير الأقصى يبدو أولا فى معرفة المثل فى ذواتها ، وهـذه هى الفلسفة ـ ثم فى تأمل المثل وهى تكشف عن نفسـها فى عالم الحس مع حب وتقـدير

---

(٩) دكتور توفيق الطويل ، الفلسفة الخلقية ص ٥٨ .

(١٠) افلاطون : محـاورة الدفاع ، ترجمـة دكتـور زكى نجيب محمود ص ١١٣ .

(١١) دكتور أحمد فؤاد الأهوانى : افلاطون ص ١٠٦ .

لكل ما هو جميل ومتسق ، ثم فى التزود بالعلوم والفنون ، ثم فى التمتع بلذات الحس البريئة النقية مع استبعاد الدنىء الخسيس منها[١٢] .

أما الميزة أو السمة البارزة التى أضفاها أفلاطون على مذهبه فى السعادة فتبرز من خلال تلك القسمة التى أشرنا اليها عنده من قبل ، بين ما أسماه .. الخير الفلسفى و « الخير الشعبى » .. ، وهو فيما نعتقد قد ربط بين « الخير الفلسفى » وبين عالم المثل ، غير المتحقق على الكمال فى عالمنا هذا ، حيث أن المتحقق فيه هو « الخير الشعبى » الذى هو بالتالى بمثابة الظلال لعالم المثل ، ومن هنا كانت السعادة الحقيقية عنده هى السعادة المرتبطة « بالخير الفلسفى » ، وهى لن نتحقق فى هذا العالم الأرضى ، ومن هنا كان اتفاق أفلاطون فيما وصل اليه مع ما وصل اليه رجال الأديان السماوية فى معالجتهم لموضوع السعادة وربطهم السعادة القصوى بالحياة الأخروية ، وأفلاطون بذلك كان تلميذا مخلصا لأستاذه سقراط الذى كان يرى السعادة القصوى فى حياة غير هذه الحياة الدنيا ، ومن ثم لم ير فى الموت شقاء بل انتقالا الى حياة أفضل ونعيم أكبر[١٣] .

أما اذا انتقلنا بعد ذلك الى الحديث عن نظرية السعادة الأخلاقية عند أرسطو تلك التى قيل عنها أنها أهم نظرية فى السعادة عرفها تاريخ التفكير الأخلاقى منذ عهد اليونان[١٤] ، فاننا نجده قد كان فى عرضه لها أكثر تركيزا على طبيعة الانسان الذى عرفه بأنه « حيوان ناطق » ومن ثم كان تعريفه للسعادة « بأنها اللذة الناشئة من تحصيل الفعل المقوم لطبيعته »[١٥] . والناظر الى أرسطو للوهلة الأولى يراه مخالفا

---

(١٢) دكتور توفيق الطويل : الفلسفة الخلقية ص ٦٠ .

(١٣) Ch . Plato; The last days of Socrates Tr. by Hugh Tredennick; Benguin Book; 1975 p. 179 - 180.

(١٤) د . زكريا ابراهيم : المشكلة الخلقية ص ١٤٤ .

(١٥) د . عبد الرحمن بدوى : أرسطو ص ٢٥٦ .

لسقراط وأفلاطون لرفضهما القول باعتبار اللذة فى أســاس السعادة التى رأوها فى عالم آخر غير هــذا العالم بما فيه من لذات بدنية أو سياسية ، حيث يوجد ما أسموه بالخير الأقصى أو الخير الفلسفى • الا أنه بتأمل الفكر الأرسطى فيما يتعلق باللذة يتضح أنه قد أعطى اللذه مفهوما آخر غير المفهوم الذى ثار عليــه سقراط وأفلاطون وغيرهما ، لأنه •• ينظر الى اللذة نظــرة سكونية باعتبــارها كمالا أى تحققا بالفعل[١٦] •• الأمر الذى يجعله يلتقى بعــد ذلك أو يقترب مما قال به سقراط وأفلاطون فى السعادة •

وأرسطو يبدأ حديثه عن السعادة بالربط بينها وبين حياة الانســان الدنيوية التى يعيشها ، متدرجا به حسب طبعه واستعداده من الغلظة والعامية أو من الرقى والتقدم ، فيجعلها تنحصر فى ثلاثة أمور هى : اللذة الناتجة عن المتعة المــادية ، من مأكل ومشرب ومنكح وما شابه ذلك ، أو تلك الناتجة عن العمل بالسياسة والأمور العــامة ، أو تلك الناتجة عن التأمل العقلى[١٧] • ومن أجل ذلك فهو يتجه الى الحيــاة الجارية للناس يحدد من خلالها معنى كلمة « سعادة » و « سعيد » فينتهى الى مجموعة من الحقائق توصــله الى ما هو « خير أقصى » أو « تام » أو « نهائى » ثم يربط بين هــذا المفهوم وبين مفهوم السعادة على أساس أنه لأجلها ودائمــا لأجلها وحدها نحن نبحث عنهــا ، وليس البته نظرا لأى شىء آخر[١٨] • ثم نجــد أرسطو بعــد ذلك يتمثل هــذا الخير « الأقصى » و « النهائى » و « التام » ــ الذى اتفق على أنه السعادة ــ فى الحيــاة الفكرية والتأملية ؛ بمعنى أنه اذا اتفق للانســان حياة فكرية تأملية تحققت له الغاية من حياته ، والتى فيها سعادته وخيره الأخلاقى • ذلك لأن خيركل شىء يتناسب مع عمله الخاص ، فتحديد غاية الانسان

---

(١٦) المصدر السابق ص ٢٥٦ •

(١٧) أرسطو : الأخلاق النيقوماخية (ك ١ ب ٢ ف ١٠) ، ترجمة أحمد لطفى السيد ج ١ ص ١٧٨ •

(١٨) الأخلاق النيقوماخية (ك ١ ب ٤ ف ٤ ، ٥) ج ١ ص ١٩٠ •

يرتبط بتحديد العمل الخاص به ، كما أن أعضاء الجسد تتحدد غايتها وفقا لأعمالها الخاصة ، والانسان أيضا له عمل خاص ، ولا يمكن أن يتحدد عمله بالأعمال التى تشترك معه فيها الكائنات الأقل منه سموا ومرتبة • فبالنسبة لأعمال النمو والتغذية تشترك معه فيها جميع النباتات والحيوانات ؛ وبالنسبة لأعمال الحساسية تشترك معه فيها جميع الحيوانات ، ولذلك لا يمكن أن ينحصر عمل الانسان الخاص فى مجرد التغذية والنمو والحساسية ، بل يبقى له بصفة خاصة حياته وعمله بوصفه كائنا موصوفا بالعقل • وبهذا يتحدد العمل الخاص بالانسان فى مطابقة الانسان لتوجيه العقل وارشاداته ، وبالاضافة الى ذلك يجب أن يتم العمل على أحسن صورة ممكنة ، أى يجب أن تتحقق الحياة العقلية فى الانسان فى أسمى صور كمالها ، فكما أن عمل الموسيقار لا يكون فى مجرد التوقيع على الآلة الموسيقية بل حسن التوقيع ، فكذلك بالنسبة للانسان يكمن خيره فى عمله الخاص الذى يتم وفقا لـ « فاعلية النفس التى تسيرها الفضيلة »[١٩] •

واذا كان أرسطو قد حدد السعادة بهذا المفهوم القائم على الربط بين تحقق السعادة وبين الحياة التأملية والعقلية للانسان ، فهذا لا يعنى أبدا أنه قد تنكر لما هو دون ذلك من مستويى الحياة اللذين أسماهما حياة اللذة وحياة السياسة ، وأشار اليهما بما أسماه الخيرات الخارجية ، تلك الخيرات التى تربط بينها وبين تحصيل السعادة فلا يمكن للانسان عنده أن يصير سعيدا وقد أفتقد الأصدقاء والثروة والنفوذ السياسى ـ كما أنه لا شك أن الخلقة الكريهة ورداءة المولد وفقدان الولد ، كلها أمور تفسد السعادة عنده[٢٠] • الا أنه وان كان قد ربط بهذا بين السعادة التى حددها فى الحياة الفكرية والتأملية وبين ما أسماه الخيرات الخارجية التى تشير الى الانتكاس مرة أخرى

---

(١٩) المصدر السابق (ك ١ ب ٤ ف ١٠ ـ ١٦) ، وانظر : دكتور زكريا ابراهيم : المشكلة الخلقية ص ١٤٤ ـ ١٤٥ •

(٢٠) المصدر السابق (ك ١ ب ٦ ف ١٤ ـ ١٥) ص ٢٠٣ •

الى مستوى أدنى من الحيـــاة ، فاننا نجده يعود مرة أخرى فيعرض لحياة الحكيم ، ذلك الذى يمثل المثل الأعلى عنده فيصوره بأنه سعيد ، وان صادفته فى حياته المحن والكوارث ، ما دام لم يرتكب أفعالا مذمومة ولا ســيئة • فالحكيم حقا هو الذى يعرف كيف يطيق تقلبات الدهر مع الحفاظ على كرامته[٢١] •

واذا كان أرسطو ـــ كما رأينا ـــ قد أولى اهتماما كبيرا لبيان ماهية السعادة ، فقد رأيناه يربط دائمـــا بينها وبين الفضيلة ، الأمر الذى يدعونا أن نقف معه عند مفهومه للفضيلة وكيف أنها تعين صاحبها على ادراك السعادة • وأرسطو على الرغم من أنه لم يقدم الكثير بشـــأن الاهتمام بالفضيلة وتفصيل القول فيها كما هو شأن الفلاسفة السابقين عليـــه وبصفة خاصـــة أفلاطون ، ذلك الذى عنى بترتيب الفضـــائل ترتيبا تصاعديا كما أنه ـــ أى أرسطو ـــ لم يميز بين الفضـــائل بعضها وبعض الا تمييزا عاما[٢٢] ، الا أننا نجد أنه بينما وقف الأمر بسقراط عند مجرد الربط بين الفضيلة والمعرفة[٢٣] فى فلسفة الأخلاق ، كما أن أفلاطون قد جعل من الفضيلة غاية للسلوك الانســـانى ، فان أرسطو قد تميز عن سابقيه بأن جعل من الفضيلة وســـيلة الى غاية أبعد منها ، غاية قصوى هى السعادة[٢٤] • ومن هنا كانت أهمية الحديث عن الفضيلة عند أرسطو ونحن بصدد تحديد نظرية فى السعادة الأخلاقية •

واعتباراً من نظرة أرسطو الى النفس الانسانية من حيث اتصافها بالعقل ، على أساس أن جزءا منهـــا ذو عقل على الخصوص وبذاته ، وجزءا منها موصوف به على ســبيل أنه يستمع الى العقـــل[٢٥] •

---

(٢١) المصدر السابق (ك ١ ب ٨ ف ٨) ص ٢١١ ـــ ٢١٢ •

(٢٢) دكتور عبد الرحمن بدوى : أرسطو ص ٢٥٩ •

(٢٣) اندريه كريسون : المشكلة الاخلاقية ص ١٧٦ •

(٢٤) دكتور توفيق الطويل : الفلسفة الخلقية ص ٥٩ •

(٢٥) أرسطو : الأخلاق النقوماخية (ك ١ م ١١ ف ١١ ص ٢٤٤) •

أو على حد تعبير الدكتور عبد الرحمن بدوى : اعتبارا من نظرته للعقل الانســانى على أساس أنه اما أن يكون عاقلا أو معقولا ، وهو الذى يصدر عن دوافع عقلية ، وعن علم بان أشــياء يجب أن تؤدى وهى واضحة عن طريق البرهان ، واما أن يكون لا معقولا ، وهو الذى يصدر عن الشــهوات[٢٦] نقول اعتبــارا من هــذا كله قال أرسطو بنوعين من الفضائل[٢٧] : النوع الأول هو الفضائل الأخلاقية وهى التى تقابل ذلك الجزء من النفس الموصوف بالعقل على ســبيل الاستماع اليه ، أو التى تقابل الأفعال اللا معقولة التى تصدر عن الشــهوات • والنوع الثانى هو الفضائل العقلية التى تقابل ذلك الجزء من النفس الموصوف بالعقل على الخصوص ، أو التى تقابل الأفعال المعقولة ، الا أننا كما سنرى يعود أرسطو فى نهاية الحديث عن الفضائل العقلية فيعقد تزاوجا بين النوعين من الفضائل ، يربط فيه بينهما ، ليشــكل منهما انسجاما كاملا يأخذ بيد الانســان الى كماله ، وبالتــالى الى غايته القصــوى •• الى سعادته •

واذا كان أرسطو بهــذا قد ربط بين الفضيلة العقلية وبين التجربة والزمان الأمر الذى رتب عليــه استنتاج حصولها للانســان قرب نهــاية حياته بعد صقل شخصيته بفعل التجربة وطول الزمن ، فانه يربط بين الفضائل الأخلاقية والسعادة ، ومن ثم بينها وبين التربية ، حيث نجده يباعد بينها وبين ما هو مغروس فى الانســان بالطبع[٢٨] • كما أنه من أجل ذلك نجده بعد أن يوضح أن فى النفس عناصر أصلية هى الانفعالات والخواص والعادات يذهب الى أن الفضائل الأخلاقية ليست من قبيل الانفعالات التابعة لها أو الناتجة عنهــا ، كما أنها ليست من قبيل الخواص ، فليس الفاضل هو ذلك الرجل الذى له خاصــة التأثر

---

(٢٦) د • عبد الرحمن بدوى : ارسطو ص ٢٥٩ •

(٢٧) الأخلاق النيقوماخية (ك ١ ب ١ ف ١) ج ١ ص ٢٢٥ •

(٢٨) المصدر السابق (ك ٢ ب ١ ف ٢) •

بانفعال ما ، ينتهى بذلك الى أن الفضائل هى مجرد عادات[٢٩] • ثم ينتقل بعد ذلك الى تعريف الفضيلة على هـذا النحو بأنها تلك الكيفية الأخلاقية التى تصير الرجل صالحا خيرا ، يعرف أن يؤدى عمله الخاص به ، ويجعل موضوعها هو الأفعال والانفعالات الخاصـة بالانسان ، ويذهب الى أن هـذه الأفعال وهـذه الانفعالات توجد فى الانسـان على حالات ثلاث ، اما فى حالة افراط أو تفريط أو وسط ، ومهمة الفضيلة ـ بتحديده لها الذى سبق أن أشرنا اليه ـ هى المحافظة على أن تصدر هذه الانفعالات والأفعال عن الانسـان فى صورتها الوسط ، ومن هنا قيل بأن الفضيلة عند أرسطو وسط بين طرفين افراط وتفريط ، سـواء كان ذلك فى الأفعال أو فى الانفعالات[٣٠] •

والمشـكلة عند أرسطو أو الصعوبة تكمن فى تحديد هـذا الوسط ، ويعترف هو بهـذه الصعوبة ؛ الا أنه يقدم حلا لها بتوضيحه لمـا ينبغى على الانسـان الذى ينشـد الفضيلة عمله تجاه الاستعدادات الثلاثة للأفعال أو الفعل ليحصل الوسط دون افراط أو تفريط ، فيذهب فى توضيح ذلك الى أن فى نسـبة الطرفين الى الوسط تارة يكون الافراط هو الأكثر تضادا مع الوسط ، وتارة أخرى يكون التفريط هو الأكثر تضادا مع الوسط ؛ ومن ثم كان على الانسـان لتحقيق الوسط أن يقابل الطرف الأكثر تضادا بالوسط حتى يستطيع تحقيقه ، وادراك هذا يتم من خلال النظر الى الأمر نفسـه موضوع الفضيلة أو الى النفس ، فالملاحظ ـ كما ذكر أرسطو ـ أنه بالنظر الى الأمر موضوع الفضيلة نجد أحيانا أن الفضيلة أو الوسط هو أقرب شبها بأحـد الطرفين ، وابعد شبها بالطرف الآخر ، ومن هنا علينا أن نقابل الأبعد بالوسط ، كما هو الشأن فى فضيلة الشـجاعة ، فهى أقرب الى التهور منها الى الجبن ؛ ومن هنا اذا أدركنا ذلك يجب علينا أن نقابل بالفضيلة الجبن أولا لأنه هو الأكثر خطيئة ، وبذلك نقترب أكثر من الوسط • كما أنه

---

(٢٩) المصدر السابق ك ٢ ب ٥ ف ٣ ـ ٦ •

(٣٠) المصدر السابق ك ٢ ب ٦ ف ١٠ ـ ١٢ •

بالنظر الى النفس نجد الطبع يميل الى أكثر الطرفين بعدا عن الوسط ، لما يستتبع ذلك من تحقيق لذة فى النفس ، ومن هنا يجب على الانسان أيضا لتحقيق الوسط أن يميل بالطبع الى الطرف المقابل لذلك الذى فيه تتحقق اللذة ، ومثال ذلك العمل على تحقيق الاعتدال ، وهو الوسط بين الفجور واللا حساسية ، فالنفس تميل أكثر الى الفجور لما يتحقق فيه من تحصيل اللذة ، وبمجابهة هذه اللذة ، ومقابلتها بالضد نقترب من الوسط الذى هو الاعتدال ، ولذلك نجد أرسطو يقول : « ان الخطر الذى يلزم دائما اتقاؤه بغاية الانتباه هو ذلك الذى يرضينا « هو اللذة »[٣١] .

وبعد عرضنا للفضيلة الأخلاقية عند أرسطو ننتقل الى بيان رأيه فى الفضيلة العقلية والتى خصها بالكتاب السادس من كتابه « الأخلاق النيقوماخية » هو يرى فيها — أى الفضيلة العقلية — وسيلة الجزء العاقل من النفس للوصول الى الحق . مما يعين النفس بشطريها الى الوصول الى غايتها القصوى حيث سعادتها . وأرسطو يحدد الفضائل العقلية كوسائل للنفس بجزئها العاقل الى الحق[٣٢] فى خمس هى : الفن والعلم والتدبير والحكمة والعقل أو الفهم . ثم يوضح ما يعنيه بهذه الوسائل فيذهب الى أن الفن هو ملكة الانتاج فى الانسان التى يديرها العقل ، وهو يحيلنا من خلال هذا التحديد الى الأفعال الارادية التى يوجدها أو ينتجها الانسان بعد روية وتفكير ، ونصل الى ذلك استنتاجا من تفرقة أرسطو بين الأشياء التى تنتج عن هذه الملكة وبين الأشياء التى تنتج بفعل الضرورة ، أو التى قيادها بيد الطبيعة[٣٣] . أما العلم فهو — فيما يرى — ملكة ايضاح الأشياء على طريقة منظمة أو أنه ادراك الأشياء الكلية والأشياء

---

(٣١) المصدر السابق ك ٢ ب ٩ ف ٦ .

(٣٢) المصدر السابق ك ٦ ب ١ ف ١٤ .

(٣٣) المصدر السابق ك ٦ ب ٢ ف ٤ — ٥ .

واجبة الوجود[٣٤] . أما ما يسميه بالعقل أو الفهم فيعنى به تلك الملكة التى لا تقف عندما تقف عنده ملكة العلم من ادراك الأشـــياء فى صورتها الكلية ، بل تعوص بعد ذلك الى ادراك ما وراء الصورة الكلية من مبادىء ، ومن ثم يقول أرسطو بأن « الفهم هو وحده الذى يختص بالمبادىء ويفهمها »[٣٥] ، حمن يحدد الحكمة فى أنها اقتران العلم بالفهم ، ومن ثم فالرجل الحكيم هو ذلك الرجل الذى تتوفر له ملكة ادراك الأمور فى صورتها الكلية ، وادراك المبادىء التى تقوم عليها كذلك[٣٦] وبعد تحديده للفن والعلم والفهم والحكمة من وسائل العقل الى الحق ، نجده عندما يأتى للحديث عن الوســـيلة أو الفضيلة الخامسة وهى التدبير محددا لها بأنها ذلك الكيف الذى بقيادة العقل يعين سلوكنا فيما يتعلق بالأشـــياء التى يمكن أن تكون صالحة للانســـان[٣٧] ، لينتقل بعد ذلك الى أن يخص التدبير بأنه فضيلة الجزء العاقل من النفس ، فيقول « ولمـــا كان فى النفس جزآن موصوفان بالعقل فالتدبير هو فضيلة ذلك الجزء الذى لا نصيب له الا الرأى »[٣٨] ، مستطردا بعد ذلك ليربط بين التدبير وبين المراس والخبرة التى تؤهل الشـــخص المدبر ليعلم بتفصيلات الأمور ، الأمر الذى يعطى للانســـان المدبر الوسائل التى تصيره سعيدا ، ذلك لأن التدبير فيما يرى أرسطو يطبق على ما يكون حقا ، وعلى ما يكون جميلا ، وفوق ذلك على ما يكون طيبا للانســـان .

وذلك بالضبط هو كل ما يجب على الانســـان الفاضل أن يفعله[٣٩] .

الا أنه اذا كان أرسطو قد وضع التدبير على رأس وسائل الجزء

---

(٣٤) المصدر السابق ك ٦ ب ٢ ف ٤ ، ك ٦ ب ٥ ف ١ .

(٣٥) المصدر السابق ك ٦ ب ٥ ف ٢ .

(٣٦) المصدر السابق ك ٦ ب ٥ ف ٥ — ٨ .

(٣٧) المصدر السابق ك ٦ ب ٤ ف ٦ .

(٣٨) المصدر السابق ك ٦ ب ٤ ف ٨ .

(٣٩) المصدر السابق ك ٦ ب ١٠ ف ١ .

العاقل من النفس للوصــول الى الحق باعتباره فضيلة هــذا الجزء ، الا أنه يقوم بعملية ربط بين التدبير وبين الفضيلة الخلقية ليقوما معا على اعانة الانســان على القيام بعمله الخاص الذى يعتبره أرسطو الغاية القصوى للانســان والذى فيها سعادته . يقول أرسطو : « وفوق ذاك فان العمل الخاص للانســان لا يتم الا بفضل التدبير والفضيلة الخلقية . فبالفضيلة الخلقية يكون الغرض الذى يرمى اليه حســنا ، وبالتدبير تكون الســبل التى ينبغى أن يســلكها حســنة أيضا على الســواء »[٤٠] ، بل أكثر من هــذا يذهب أرسطو الى أن التدبير نفسه من المستحيل تحقيقه للانســان ما لم يكن فاضلا[٤١] ، كما يذهب فى مكان آخر الى القــول بأنه لا يمكن للفضيلة أن تحصــل بدون التبصر والتدبير[٤٢] .

ولعله قد اتضح من كل هــذا وحدة النظر الأرسطية الى الفضيلة ســواء الأخلاقية أو العقلية ، فكل منهما تمثل جزءا من كل ، هو الوسيلة الى تحقيق الغاية القصوى عنده التى تتمثل فيها سعادة الانسان الكامل . ولا شــك أن الفكر الأخــلاقى فى الاســلام قــد تأثر من النظريــة الأرسطية بأمور كثيرة ، لعل فى مقدمتها ومن أظهرها رأى أرسطو فى الفضيلة الأخلاقية وتحديده لها بأنها وسط بين طرفين ، فقد شاعت هذه الفكرة فى الأخلاق الاسلامية ، وساعد على ذلك الانتشــار اتفاق الكثير من النصوص الدينيــة الاســلامية مع ما جاء به أرسطو فى هــذا الموضــوع[٤٣] . وقد ظهر ذلك التأثر بالفلسفة الأرسطية فى الأخلاق عند الكثير من المفكرين والفلاسفة المسلمين ، بل تردد ذلك عند أهل

---

(٤٠) المصدر السابق ك ٦ ب ١٠ ف ٦ .

(٤١) المصدر السابق ك ٦ ب ١٠ ف ١٠ .

(٤٢) المصدر السابق ك ٦ ب ١١ ف ٢ .

(٤٣) انظر : الشيخ محمد يوسف موسى : تاريخ الأخلاق ص ١٦٧ .

السنة أنفسهم[٤٤] . يظهر ذلك عند الغزالى فى اقراره وسطية الفضيلة مدعما بالقرآن والسنة ، حيثما يقول : « والذى يدل على أن المطلوب هو الوسط فى الأخلاق دون الطرفين أن السخاء خلق محمود شرعا ، وهو وسط بين طرفى التبذير والتقتير ، وقد اثنى الله تعالى عليه فقال : « والذين اذا انفقوا لم يسرفوا ولم يقتروا وكان بين ذلك قواما » وقال تعالى : « ولا تجعل يدك مغلولة الى عنقك ولا تبسطها كل البسط » . وكذلك المطلوب فى شهوة الطعام والاعتدال دون الشره والجمود قال تعالى : « كلوا واشربوا ولا تسرفوا ، ان الله لا يحب المسرفين » .. وقال فى الغضب : « أشداء على الكفار رحماء بينهم » وقال ﷺ : « خير الأمور أوساطها »[٤٥] .

أما عن تقييم نظرية السعادة الأرسطية فى مجال الفكر الأخلاقى عامة فنستطيع أن نقول بأن أرسطو وان لم يقدم فلسفة خلقية بالمعنى الكامل ، بل أقام نظريته على مجرد تسجيل لملاحظاته على شئون الانسان ، الا أنه استطاع أن يميز بين اللذة وبين السعادة [٤٦] ، وشارك سقراط وأفلاطون فى اعتبار أن السعادة غاية قصوى لحياة الانسان مع اعتبار الفارق بينه وبينهما من حيث النظر الى علاقة السعادة بالفضيلة وهذه سمة طيبة ابرزها أرسطو فى نظرته للسعادة ، ابتعد بها عما وقع فيه فلاسفة اللذة والمنفعة المحدثون ، عندما خلطوا بين مفهوم اللذة والسعادة ، فوقعوا فى براثن اللذة دون اعتبار للسعادة بمفهومها النبيل ، الأمر الذى بعد بهم عن السمو الجدير بالأخلاق . كما أنه من المميزات التى أضافها أرسطو على الفكر الأخلاقى ربطه بين السعادة

---

(٤٤) ت . ج . دى بور : تاريخ الفلسفة فى الاسلام ، ترجمة د . محمد عبد الهادى أبو ريده ص ٦٤ .

(٤٥) الغزالى : احياء علوم الدين ط الشعب ص ١٤٤٢ ، وانظر : د . أحمد فريد الرفاعى : الغزالى ، طبع عيسى الحلبى القاهرة سنة ١٩٣٦ ص ٢٨٩ .

(٤٦) دكتور زكريا ابراهيم : المشكلة الخلقية ص ١٤٧ .

وبين حياة التأمل والفكر مع عدم انكاره لتأثير ما أسماه بالخيرات الخارجية المتضمنة فى حياة اللذة والنفوذ السياسى على حقيقة السعادة ، وبذلك ايضا حاول أن يضفى على نظرية السعادة قدرا آخر من السمو ، ولكن دون أن يصل الى ما وقع فيه العقليون والحدسيون بعد ذلك بتصويرهم للواجب الأخلاقى فى صورة متزمتة صورية جامدة تنتكر لما فى الانسان من عاطفة وحساسية الأمر الذى نستطيع معه على حد قول أستاذنا الدكتور توفيق الطويل أن نسجل لأرسطو مفخرة لها قيمتها فى تاريخ الفلسفة الأخلاقية ، ذلك هو حرصه على رفض الانسياق مع طلاب اللذة من ناحية ، احتراما لانسانيته ؛ ونفوره من الزهدة الذين تطلعوا الى اماتة الجانب الحسى فى طبائعهم ، تقديرا منه لسلامة النفس البشرية ، وقد فطن أرسطو منذ ثلاثة وعشرين قرنا الى ما كشفه علم النفس الحديث بشأن تكامل النفس الانسانية . فقد تفضى مجاهدة النفس لاستئصال الميول والرغبات الى اضطرابات عصبية وانحرافات نفسية توقع بالفرد أبلغ الضرر [٤٧] .

السعادة عند المدارس اليونانية بعد أرسطو :

اذا كان من سمات المفكرين الكبار أنه لا يمكن غالبا لأبناء عصرهم وتلاميذهم أن يستوعبوا كل جوانب فكرهم ، الا أنه يبدو أن هذا الفكر وان كمن بعض الوقت لا يلبث أن يظهر على يد من يليهم من المفكرين ممن ينشغلون بنفس اهتماماتهم ، وقد كان هذا هو شأن سقراط مؤسس علم الأخلاق ، لأنه وان كان قد اهتم ببيان أن الفضيلة هى الغاية من حياة الانسان ، وربط بينها وبين المعرفة ، وذلك هو الذى احتل مكان الصدارة بعد ذلك عند أفلاطون وأرسطو بعد أن طوروه وأضافوا اليه ما أضافوا ، الا أن سقراط قد خلف أيضا فيما خلف ، ما قدمه للتراث اليونانى من خلال سلوكه المثالى فى حياته العملية الذى جمع بين نشدانه للسعادة وبين قدرته على ضبط النفس والسيطرة على شهواته

---

(٤٧) دكتور توفيق الطويل : الفلسفة الخلقية ص ٧٣ — ٧٤ .

والتمسك بالحق والجهر به وتوخي البساطة فى المعيش والحرص على دعوة الناس الى الفضيلة •

حول هذه السمات التى تميز بها سلوك سقراط كانت نشـــأة أكثر من مدرسة يونانية ، فحول جزئية نشدانه للسعادة قامت المدرســـة القورينائية والمدرسة الابيقورية ، وحول جزئية ضبط النفس والسيطرة على الشهوات وما الى ذلك كانت المدرسة الكلبية والمدرسة الرواقية • ولـــا كانت مدرستا الابيقورية والرواقية قد تبنتا اتجاهى سابقتهما — على الرغم من التباعد بينهما — وان اختلفتا فى التفصيلات ، ولذلك قصرنا الحديث فى هـــذه العجالة بحثا عن السعـــادة عند الرواقية والابيقورية • وعن امتدادهما الى سقراط يقول الدكتور نجيب بلدى أن مواقف سقراط فى واقع حياته ، تلك المواقف التى دفعت به فى نهاية الأمر الى المحاكمة والموت ••• وكان لابد من مرور زمن واحداث حتى يتبين هذا الأثر فى فلسفات قصدت الى العمل قبل كل شىء ، وقد تم ذلك بالفعل فى الفلسفتين الابيقورية والرواقية ، فهاتان المدرستـــان ترجعان مبدأ وتاريخا الى سقراط [٤٨] •• ولسنا الآن بصدد تفصيل القول فى نشأة المدرسة الرواقية والابيقورية ، كما أننا لسنا بصـــدد تفصيل القول فى فلسفتهما ، وانما فقط نحاول أن نستعرض رأيهما فى السعادة الأخلاقية •

الرواقيـــة :

لـــا كانت الفلسفة الرواقية ، وهى فلسفة أخلاقية فى صميمها [٤٩] ترى أن « الميـــل الطبيعى فى الانســـان هو الحفـــاظ على كيـــانه وتنميته » [٥٠] ، فقد عملت بأكملها على تأكيد هذه الرؤية ، فالانسان عندهم

---

(٤٨) دكتور نجيب بلدى : مراحل الفكر الأخلاقى ص ٢٦ •

(٤٩) دكتور عثمان أمين : الفلسفة الرواقية ، مكتبة الانجلو المصرية ، القاهرة لسنة ١٩٧١ ص ١٩٧ •

(٥٠) دكتور عبد الرحمن بدوى : الأخلاق النظرية ص ٢٥٦ •

هو كل شيء ، دلك لأنهم ينظرون الى العالم أو الطبيعة على أساس أنه نظام عظيم وأن هذا النظام يسرى فيه ويحييه العقل الالهي ، وأن هذا العقل ماثل بنوع خاص فى كائن ممتاز من كائنات هذا العالم هو الانسان[٥١] • ومن أجل ذلك ركز الرواقية على ضرورة معرفة الانسان ذلك ، أى معرفته ذاته ليحافظ عليها وينميها ، وفى هذا يقول : خروسيفوس « ثانى مؤسس للرواقية بعد « زينون » ان « أول خاصية للانسان ولكل حيوان هى (ادراكه) كيانه الخاص وشعوره به ، لأنه من غير المعقول أن يكون الحى غريبا عن ذاته ، أو أن تجعله الطبيعة غريبا عن ذاته » • ومن أجل ذلك قامت فلسفتهم الأخلاقية على تلك القاعدة « عش على وفاق الطبيعة Vis confirmement a la nature وطبقا لما ذكرنا سابقا يعنى هذا « عش على وفاق العقل » لأن العقل هو الذى يؤلف جوهر الطبيعة الانسانية عندهم •

فى هذا الاطار لفلسفتهم الأخلاقية عالجوا مشكلة السعادة ، فانتهوا الى حلها حلا عقليا ، يتلخص فى أنهم ذهبوا الى أن سعادة الانسان لا تخضع الظروف التى تحيط به ، وانما تتوقف على حالة فى النفس للارادة سلطان عليها • فليست الأشياء الخارجية هى التى تؤثر بذاتها فى جودنا الباطن ، وانما المؤثر الحقيقى هو استعدادنا النفسى الذى يجعلنا نحيا فى هذه الظروف ، ونحكم عليها أحكاما تقويمية ، أعنى أن نصفها بالحسن أو القبح ، بالخير أو بالشر •• اذن فأحكام القيم التى نطلقها على ماله مساس بحياتنا هى التى تكيف ظروفنا الاجتماعية فتجعلنا نشعر فيها بالسعادة أو بالشقاء ، بالراحة أو بالتعب ، فاذا كان للارادة سلطان على أحكامنا ، وكانت السعادة منوطة بهذه الأحكام •• فالسعادة هى اذن شيء باستطاعة كل فرد منا اذا أمكنه أن يحرر نفسه من أوهام الأحكام • وفى ذلك يقول « ابيكتيتوس » : « ان الذى يصيب

(٥١) دكتور نجيب بلدى : مراحل الفكر الأخلاقى ص ٢٨ •
(٥٢) دكتور عبد الرحمن بدوى : الأخلاق النظرية ص ٢٥٦ •

الناس ويؤثر فى حياتهم ليست هى الأشياء نفسهـا بل آراؤهم عن الأشياء .. فلو كان سقراط يرى الموت شرا لوقع الرعب منه فى قلبه . لكن سقراط لم يكن يرى الموت شرا فاقدم عليه غير مبال (٥٣) وبعبارة أخرى ليست السعادة فى نظر الرواقية سوى شعور الانسان بأنه يمارس وظائفه فى انسجام تام ، وأنه يتمتع بأقصى ما تيسره له طبيعته من حياة خصبة فائضة مليئة . وما دام الأمر كذلك فهو حين يريد حياته انما يريد سعادته ، وهو حين يريد سعادته فهو انما يريد أن يجىء كل شىء مطابقا للطبيعة ، ومن ثم كان مفهومهم للسعادة يعنى ما أسـموه بـ « ضبط النفس » و « الاكتفاء بالذات » و « الحكمة » (٥٤) .

ولكننا نجد الرواقية بعد تصورهم هذا للسعادة الذى نسـجوه لأنفسهم فى حدود الاطار الخاص بالانسان كما فهموه قد صدموا بالواقع .. واقع الحياة التى يعيشها الانسان سواء ما يتعلق منها بواقع حياته الشخصية بما يحمله من انفعالات ، من فرح أو حزن وما شابه ذلك ، أو واقع الأشياء الموجود أو التى قد تحدث فى البيئة التى تحيط بـه وكيفية التعامل مع هذا الواقع ، وتجنب أن يؤثر على سعادته . وليتخلص الانسان ـ فى رأى الرواقية ـ من أثر هذه الأمور على سعادتـه ، قسموها الى قسمين هما :

أولا : أمور لا تتوقف علينا ، ويعددها « ابيكتيتوس » فيحصرهـا فى الجسم والأموال والشهرة والمكانة ، وبالجملة فى كل ما هو ليس من عملنا فنحن لا نملك أن نجعل أجسامنا صحيحة أو مريضـة ، جميـلة أو قبيحة ، قوية أو ضعيفة . والأموال هى سائر الأشياء الموجـودة فى الطبيعة بخلاف أجسامنا : الثروات وكذلك أجسام الأحياء الأعزاء علينا مثل أبنائنا وزوجاتنا وبناتنا وأهلنا . أما الشهرة والمكانة فتندرجان

(٥٣) Epictete; Manuel, 5 .

ار وترجمة د . عثمان أمين فى : الفلسفة الرواقية ص ٢٠٢ وما بعدها .

(٥٤) دكتور زكريا ابراهيم : المشكلة الخلقية ص ١٤٨ وما بعدها .

فى باب واحد هو : آثار وآراء الآخرين فينا وهذه أمور لا حيلة لنا فيهـا فنسلم بها كما تجىء •

ثانيا : أمور تتوقف علينا ويسردها « ابيكتيتوس » هكذا : الرأى (الظن) ، الارادة ، الشـهوة ، الكراهية • والمهم من بينها هو الظن أو الرأى ثم الارادة • وليس المهم هو الأشـياء ، بل رأينا فيها فحسب • فالموت ليس شـيئا مخيفا لأن سقراط هو الآخر كان سيجده مخيفا ، لكن المخيف هو ظننا أن الموت مخيف(٥٥) • والحكيم هو الذى يطمح الى تحقيق ما يتوقف علينا من أمور ، ويسـلم بما لا يتوقف علينا من أمور • ولكن هـذا التسليم معناه قبول الواقع الطبيعى الذى هو تعبير عن النظـام الكونى « ومن هنا فان هـذا التسليم يشوبه السرور أو بالأحرى هو فوق الحزن والسرور ، انه يسمو بنا الى عـدم الانفعال وما علينا اذن الا أن نريد ما هو كائن ، بهذا نتحقق الطمأنينة والسـكون»(٥٦) •

ولكن لا ينتهى الأمر عند هـذا بالنسبة للانفعالات التى تواجه الانسـان ، ذلك لأن الرواقية لا ينكروا أنها ــ أى الانفعالات ــ تشكل حجر عثرة فى طريق السعادة ، ومن ثم فهم يولونها عناية خاصـة

---

(٥٥) ولفلاسفة الأخلاق فى الاسلام موقف من الموت كهذا ، بعدا بالمسلم عن أن يقنط من رحمة الله من جهة ، وبعدا به عن اليأس الذى يجلب عليه الشقاوة ويباعد بينه وبين السعادة فى الدنيا من جهة أخرى وفى هذا يقول ابن مسكوية : « وأما من ظن أن للموت ألـما عظيما غير ألم الأمراض التى ربما اتفق أن تتقدم الموت وتؤدى اليه فعلاجه أن يبين له أن هذا الظن كاذب ، لأن الألم انما يكون للحى ، والحى هو القابل أثر النفس • وأما الجسم الذى ليس فيه أثر النفس فانه لا يألم ولا يحس ، فاذا الموت الذى هو مفارقة النفس البدن لا ألم له لأن البدن انما كان يألم ويحس بأثر النفس فيه فاذا صار جسما لا أثر فيه للنفس فلا حس له ولا ألم •• فقد تبين أن الموت حال للبدن غير محسوس عنده ولا مؤلم لأنه فراق ما به كان يحس ويتـألم » (ابن مسكوية : تهذيب الأخلاق ص ٢١٧) ••

(٥٦) Rene Le Senne; Traite De Morale generale, Paris, 1947, p. 166 - 167.

بيينوا من خلالها كيف يمكن للمرء أن يسيطر على انفعالات نفسه وأهوائها • ذلك أنهم يعتقدون أن الانفعالات النفسية ليست فى الحقيقة الا تصورات وأحكاما عقلية ، وبهذه المثابة يمكن التصرف فى شأنها بما نشاء ، ولبيان ذلك فرقوا بين أمرين بين الاحساس الجسمانى ، وهو شيء لا قدرة لنا عليه ، وبين الموقف النفسانى الذى تتخذه النفس عقب الاحساس . وهو أمر يتعلق بقدرتنا وارادتنا • فالرجل يصيبه الألم فيحتمله تارة ويبقى مالكا زمام نفسه ، وتارة يضنيه الألم ويفت فى عضده • ولكنه على كل حال يستطيع فى نظر أصحاب الرواق أن يقرر بحريته اذا كان يليق به أن يستسلم الى الألم أو لا يليق ، وما يصح بالنسبة للألم يصح من باب أولى بالنسبة للانفعالات النفسية المتصلة بالماضى أو بالمستقبل كالحزن والخوف : فمثل هذه الانفعالات تؤثر فى الانسان اذا كان عرضة لخواطر وظنون وأوهام تستطيع الارادة الانسانية أن تحول دون تسربها الى النفس • واذن فهذه الخواطر التى تولد الانفعالات هى أحكام خاطئة ينبغى محاربتها لا باسم السعادة فحسب ، بل باسم العقل وباسم الطبيعة • ذلك أن طلب السعادة مداره النظر الى الطبيعة نظرة عقلية : يدلنا العقل على أن جميع حوادث الكون ضرورية ، لأنها خاضعة فى جملتها للقدر[٥٧] •

وبذلك نرى انسان الرواقية أو حكيمهم اذا ما استطاع أن يسلم بأمور الطبيعة التى لا دخل له فيها ، ويستقل بارادته فلا يرى فى الأشياء ما يمكن أن يعكر صفوه ، وبالتالى يعلو على انفعالاته فلا يحزن ولا يسر بشيء ، رضاء بما يجلبه القدر ، فهو بذلك قد وصل الى درجة ما يسمونه بالسكون التام أو الرضا التام ، وهذا هو ما ينشدونه من سعادة • ومن أجل ذلك صوروا حكيمهم على أنه رجل « يقبل طوعا كل ما يأتى به القدر من أحداث حتى المصائب والنكبات ، معتقدا أنها

---

(٥٧) د . عثمان أمين : الفلسفة الرواقية ص ٢٠٤ اقتباسا من
Brehier ; Du sage antique au Citoyen moderne p. 30 et Suiv.

داخلة فى النظـــام الكلى والقضـــاء الالهى »[٥٨] ، مما جلب عليهم انتقادات كثيرة ، فمن قائل بأن أخـــلاق الرواقية قد أدت الى اجداب الحيـــاة وتخدير الذهن مبررا ذلك بأن نظرتهم الى الفضيلة تضمنت الدعوة الى مطابقة النظـــام الكونى دون أن تنص فى الوقت نفســـه على ضرورة تحقيق الذات على النحو الملىء الكامل الذى يضمن للانســـان اشباع شتى القوى الكامنة فيه . ومثل هـــذه الدعوة لابد من أن تؤدى الى ضمور الاحساس بالقيم ، اذ لا يصبح من واجب الانســـان العمل على تنمية قواه وتربية أحاسيسه ، بل يكون كل ما عليه أن يحقق ضربـــا من التطابق الخارجى بين ارادته من جهة ، وقانون الأشـــياء من جهة أخرى[٥٩] . كما اتهمهم البعض الآخر بأن حكيمهم عديم الاحساس وعديم الانســـانية ، لأنه لا يتأثر بشىء ولا ينفعل بشىء ، ويواجـــه الأحداث حتى أعنفها برباطة جاش وهدوء يبلغ عـــدم الاكتراث[٦٠] . وربما كان أطول الانتقادات التى رأيناها للرواقية كان ذلك الانتقاد الذى ساقه أستاذنا الدكتور توفيق الطويل والذى ساير فيه قول أصحاب الفلسفات المـــادية من أمثال برتراند رسل وغيره ، والذى وصفهم من خلاله بالتزمت الصارخ الذى يجعل الأخلاق أمرا عسير المنال . كمـــا وصف فلسفتهم فى جملتها بأنها صورة من صور الفلسفات الانسحابية التى سادت العصر الهلينستى[٦١] .

ولكن على الرغم من هـــذه الانتقادات هنـــاك كثير ممن أعلوا من شـــأن الفلسفة الرواقية ودافعوا عنها ، فنجد الدكتور عبد الرحمن بدوى يســـوق ردا على اتهام حكيم الرواقية بعدم الاحساس بقوله بعـــدم صحة هـــذا الاتهام اعتمادا على قول الرواقية أنفسهم ، فهم لم يقولوا بذلك — فيما يرى — بل ذهبوا الى أن الرجل الحكيم وان تعرض للآلام

---

(٥٨) الفلسفة الرواقية ص ٢٠٠ .

(٥٩) N. Hartmann: Ethics, Vol. I « Moral Phenomena English tl. » by S. Coit, London , 1958 p. 133 - 134.

(٦٠) Rene Le Senne; Traite De Morale generale p. 168.

(٦١) دكتور توفيق الطويل : الفلسفة الخلقية ص ٩٩ — ١٠٦ .

والتعذيب وأحس بها ، فهو لا يدع هــذه الآلام تسيطر عليــه وتغلبه بل يعلو عليهــا . وينظر اليها من عل كما يقول « سنكا » ، ومن ثم فمن الظلم أن نتهم الحــكيم الرواقى بأنه عديم الاحســاس[٦٢] .
أما أستاذنا الدكتور عثمان أمين — محب الرواقية — فيبرئهم من هــذه الاتهامات من خلال وضعهم فى ظروف عصرهم ، مبينا أن هــذا الاتجاه المثالى الذى قالوا به ، كان ضرورة فى زمنهم للنهوض بانســان ذلك العصر الذى كان قد وصل الى درجــه فقدان الذات ، فجاءوا بفلسفتهم ليعينوه على أن يجد ذاته ، وعن ذلك يقول : « فى العصر الهلينيستى ، اتخذت الفلسفة اليونانية صورتين جديدتين تختلفان عما سبقهما ولحقهما اختلافا شــديداً . وهما فلسفة الرواقية وفلسفة ابيقور ، وقد كان المهم الأكبر لهاتين المدرستين أن نأخذا بأيدى الناس فى أوقات الشــدة والبلاء . والمشــكلة الكبرى عندهما هى كيف يستطيع الانســان أن يثبت وأن يقف صامتا فى وسط الأعاصير والأحداث التى هزت حياة الفرد والمجتمع هزا عنيفا متتابعا . فانسان تلك الأيام الخوالى كان يواجه كل لحظة محنا واخطارا تهدد نفســه بالانهيار ووجوده بالفناء . ومن أجل ذلك كانت ســيادة المرء على نفســه وامتلاكه زمام حياته هى المطلب الأول والشغل الشاغل . ولذلك كان لابد له من مذهب فى « الحرية » وفى « القضاء والقدر » يبين الحدود بين ما هو فى طاقته وما ليس فى طاقته ، وأنه اذا كان لا يستطيع أن يغير قدره المرسوم ففى استطاعته دائمــا أن يغير نظرته اليه ، والذى يميز العاقل من الجاهل أو الحكيم من السفيه بتعبير الرواقيين — هو موقف كل منهما من ذلك القدر . فالعاقل يرضى به ويطمئن اليه ، والجاهل يتبرم به ويسخط عليــه[٦٣] .
وهكذا نرى كيف عاد الرواقية مرة أخرى الى نفس الموقف السقراطى الذى أقاموا عليــه فلسفتهم فربطوا بــين الفضــيلة والعلم وبــين الرذيلة والجهل[٦٤] .

---

(٦٢) الدكتور عبد الرحمن بدوى : الأخلاق النظرية ص ٢٥٨ .
(٦٣) دكتور عثمان امين : الفلسفة الرواقية ص ١٣ — ١٤ .
(٦٤) دكتور زكريا ابراهيم : المشكلة الخلقية ص ١٥١ .

ومهما قيل فى الفلسفة الأخلاقية عند الرواقية فمما لا شك فيه أن لهذه الفلسفة أهمية خاصـــة فى الأخلاق الاســـلامية ، ذلك لأنها من بين الفلسفات التى سرى أثرها فى الفكر الاســـلامى ، ولا يستبعد القول فى أنها ساهمت بقدر ملحوظ فى تشكيله فهى من الفلسفات التى يسمع صداها جليا عند الكثيرين من الأخلاقيين المسلمين من صوفية ومتكلمين وفلاسفة ، وربما يرجع السبب فى ذلك لعناية الرواقية بالقضـــاء والقدر فضلا عن قولهم بالتدبير والعناية الالهية ، وهما من الأفكار التى عنى بها الاسلاميون ، ويرى ذلك واضـــحا فى كتابات الشهرستانى والجاحظ والفارابى وغيرهم من الفلاسفة والمتكلمين[٦٥] ، فضـــلا عن أن أثرهم الملحوظ فى أخلاقيات المتصوفة لا يختلف فيه أحد ، يقول الدكتور توفيق الطويل بان الأخلاق الرواقية قد ساهمت بنصيب ملحوظ فى تشـــكيل سلوك الصوفى المسلم ، فاذا كان الاسلام قد أباح للمؤمنين فى حياتهم الدنيا طيبات الرزق ومتع الحياة البريئة فجمع بهذا بين الدنيا والآخرة ، فان جمهرة الصوفية قد غلوا فى العزوف عن متع الدنيا ، وأفرطوا فى مجاهدة شهواتهم افراطا يتطلب تفســـيره الرجوع الى العوامل الدخيلة على الاســـلام ، وفى مقدمتها الأخلاق الرواقية[٦٦] . هـــذا فضلا عن أنه من المحتمل أن يكون ما بدا فى الفلسفة اليونانية بصفة عامة والفلسفة الرواقية بصفة خاصـــة من عدم تعارض مع الدين وان لم تقم عليه[٦٧] ، ســـببا فى تقبل الأخلاق الاســـلامية للأخلاق الرواقية والتأثر بها .

* * *

الابيقـــورية :

اتفقت المدرســـة الابيقورية مع المدرســـة الرواقية فى أن كلا منهما كانت ذات اتجاه عملى فى فلسفتها ، كما أن كلا منهما قد عملت من

---

(٦٥) دكتور عثمان امين : الفلسفة الرواقية ص ٢٩٣ وما بعدها .

(٦٦) دكتور توفيق الطويل : الفلسفة الخلقية ص ٩٩ .

(٦٧) كروسون : المشكلة الأخلاقية والفلاسفة ، ترجمة الشـــيخ محمد يوسف موسى ص ٧٦ .

خلال فلسفتها الأخلاقية على تحقيق السعادة المطلقة ، وان اختلفتا فى الوسائل المتبعة لتحقيق هـذه السعادة . وكلا منهما أيضا قد رأى السعادة فى تحقيق المزيد من الرضا والسـكينة للنفس ، هـذه الحالة التى أطلق عليهـا الرواقية كلمـة أباثيا Apathia ، وأطلق عليهـا كلمة أتركسيا Ataraxia . ولكن الابيقورية مع نشدانهم لهذه السكينة للنفس قد أقروا مبـدأ اللـذة جاعلين منه مبـدأ وغاية للسـعادة التى ينشدونها ، وقد سبق ارستبوس ـ صاحب المدرسـة القورينائية الابيقوريين فى القول باللذة المحضة أساسا للعمل الأخلاقى ، وخلاصة رأيه فى هـذا أن « للنفس حالتين : الألم واللذة . واللذة حركة حلوة ملائمة . والألم حركة عنيفة مؤذية . ولا تفترق عن اللذة ولا توجد لذة أكثر امتاعا من لذة أخرى ،وكل الكائنات الحية تطلب اللذة وتهرب من الألم . ويفهمون من اللذة اللذة الجسمانية ، ويرونها غاية ، ولا يفهمون اللذة السـاكنة التى تقوم فى الخلو من الألم وانتفاء الاضطراب ، على النحو الذى فهمه ابيقور ودافع عنه وجعله غاية . وهم يعتقدون أن الغاية تختلف عن السعادة ، لأن الغاية لذة جزئية ، بينما السعادة هى مجموع اللذات الجزئية ، التى يجب أن نعد من بينها اللذات المـاضية واللذات المستقبلة ، ويرون أيضا أن اللذة الخاصـة (أو الجزئية) هى فى ذاتها فضيلة ، وأن السعادة ليست فى ذاتها فضيلة ، وانما هى كذلك بما تتألف منه من لذات جزئية . والدليل على أن الغاية هى اللذة أننا ـ منـذ الطفولة وبدون أى تفكير ـ نحن نقبل عليهـا ، وحين نحصل عليهـا لا نشتهى بعد شـيئا . وعلى العكس من ذلك نحن نفر من الألم كل الفرار ، والألم مضاد للذة . ويرون أيضا أن اللذة خير حتى لو نجمت عن أشـد الأمور مجلبة للعار . ان الفعل هو العار ، أما اللذة الناجمة عنه فهى فى ذاتها فضيلة وخير »(٦٨) .

---

(٦٨) ديوجانس اللايرس : حياة وآراء وأقوال الفلاسفة المشهورين ، ترجمة فرنسية جـ ١ ص ١١٦ ، نشر جاردنييه ، باريس سنة ١٩٣٣ ، اختيار وترجمة دكتور عبد الرحمن بدوى : الأخلاق النظرية ص ٢٤١ ـ ٢٤٢ .

أما الابيقورية وان أقروا اللذة ـــ كما سبق القول ـــ أساسا للسعادة الا أنهم أقروها • على نحو مخالف للاتجاه القورينائى ، وذلك لأن ابيقور قد نظر الى اللذات على أساس أنها نسبية وليست مطلقة[٦٩] ، فوجد منها ما يعقبه ألم أعظم ، ووجد من الآلام ما يعقبه لذة أكبر ، كما أن هنـــاك من اللذات الخالصة والخالية من الآلام ، ومن الآلام الخالصة والخالية من اللذات فانتهى الى وضع قواعد أربعة لتحقيق أكبر لذة ممكنة خالية من الألم على النحو التالى :

١ ـــ الأخذ باللذة التى لا يعقبها أى الم •

٢ ـــ تجنب الألم الذى لا يؤدى الى اية لذة •

٣ ـــ تجنب المتعة التى قد تحرم من متعة أكبر أو قد تسبب من الألم أكبر مما تجنب من اللذة •

٤ ـــ قبول الألم الذى يخلص من ألم أشد أو يعقبه لذة كبرى[٧٠] •

واذا كان الرواقية ـــ لتحقيق السعادة التى تصوروها فى سكينة النفس أو « الأباثيا » ـــ قد اتخذوا موقفا من الأمور الطبيعية ما يرجع منها الى الانســـان وما ليس للانســـان فيه دخل ، فالابيقورية أيضا قد خافوا على تحقيق سعادتهم التى رأوها فى ســـكينة النفس أو فيما سموه بـــ « الأتركسيا » ، من رغبات الانســـان التى صنفوها فى ثلاثة أنواع :

١ ـــ طبيعية وضرورية •

٢ ـــ طبيعية وغير ضرورية •

٣ ـــ غير طبيعية وغير ضرورية •

---

(٦٩) دكتور زكريا ابراهيم : المشكلة الخلقية ص ١٢٣ .

(٧٠) دكتور عبد الرحمن بدوى : الأخلاق النظرية ص ٢٤٣ ـــ ٢٤٤ •

ثم اتخذوا لأنفسهم موقفا من كل نوع من هـذه الرغبات ، على النحـو التالى :

(أ) فالرغبـات الطبيعية الضرورية وموضوعها اشـباع أبسط الحاجات الأولية عى الانسـان بأقل قدر يكتفى فيهـا بكسرة خبز لرد غائلة الجوع وبكأس من المـاء لدفع غائلة العطش ٠

(ب) الرغبات الطبيعية غير الضرورية ، وموضـوعها تنويع ألوان الاشباع والاستمتاع بالتفنن فى المأكل والملبس والمشرب ، وقد ذهبوا تجاهها الى أنه لا ضير على الحكيم أن يستمتع بهذا التنويع من حـين لآخر باعتدال ، ومع تجنب الافراط فى ذلك حتى لا يتسبب هـذا الافراط فى استعباد الانسـان للشهوات أو للناس ٠

(جـ) أما النوع الثالث من الرغبات غير الطبيعية وغير الضرورية ، والتى يعود الدافع اليها الى الغرور والتفاخر الكاذب ، مثل الحرص على المناصب الرفيعة والنياشين وألوان التكريم المظهرى ٠ فينبغى على الحكيم أن ينأى بنفسه عنها لأنها تفسد هدوء النفس بما تثيره من غيره فى قلوب سـائر الناس(٧١) ٠

يبقى بعد ذلك أن الابيقورية ترى أنه مازال هنـاك أمران يثيران الرعب بين الناس ويشكلان مصدر قلق وتعاسة لهم ، هذان الأمران هما : الخوف من الآلهة والخوف من الموت ٠ ويأخذ ابيقور على عاتقه الانسان من هذين المصدرين للخوف اللذين ينغصان عليـه حياته من خلال وضع نظرية للعالم الطبيعى ، مكانة الانسـان منه ، فمن أجل تخليصه من الخوف من الآلهة يأخذ ابيقور بمذهب ديمقريطس فى الذرات ، والذى يعنى أن العالم الطبيعى مكون من ذرات لا دخل لقوة خارقة فى تكوينها ، وطبقـا لهذه النظرية يرى ابيقور أن الآلهة باقية فى عليائها ناعمة باللذات الأبدية ، لا يحفلوا بالعالم ، ومن ثم فالخوف منهم لا داعى له ، أما الخوف

---

(٧١) المصدر السابق ص ٢٤٤ — ٢٤٥ ٠

من الموت فيذهب ابيقور بشأنه الى أنه وهم من صنع أفكارنا ، ينشأ من خلال تصورنا أننا سنلتقى به ، وعلينا أن نخلص أنفسنا من هـذا الوهم الخاطىء ، وذلك لأننا لن نلتقى بالموت أبدا ، لأننا طالما نحن أحياء فلا وجود الموت ، وعندما نموت فنحن غير موجودين ومن ثم لا نراه[٧٢] . ويختلف الابيقورية فى موقفهم من الآلهة مع الرواقية الذين يقولون بالعناية الالهية ، وكذا يختلفون مع ما هو فى الفكر الاسلامى ، الذى يتفق مع الرواقية فى القول بضرورة العناية الالهية ، التى تتصور الاله لا فى عزلة عن خلقه ، بل يشملهم برعايته ورحمته وغفرانه[٧٣] . ولكنهم يتفقون ـــ أى الابيقورية ـــ فى موقفهم من الموت مع ما قال به الفكر الرواقى وكذا مع ما جاء فى الفكر الاسلامى[٧٤] .

الأفلاطونية الجديدة (الأفلوطينية) :

تعتبر الأفلاطونية الجديدة ذات أهمية خاصـة ، سواء بالنسبة للفكر الفلسفى بصفة عامة أو للفكر الاسـلامى بصفة خاصـة ، وترجع تلك الأهمية لأنها وان نسبت الى الفكر اليونانى الا أنهـا تمثل اتجاها

---

(٧٢) Ch . Henry Sidgwick: outlines of the history of Ethics, Bacon Press, Boston, 1968. p. 87 - 88.

(٧٣) وهذا اختلاف أساسى يترتب على ماهية العلاقة بين الله والعالم فى الفلسفة الابيقورية التى تؤمن بالمذهب الذرى الذى يتكون فيه العالم عن طريق تلاقى الذرات بالصدفة ، ومنها يتكون العالم ، واختلاف ذلك عن تصور الفكر الاسلامى لعلاقة الله بالعالم التى تقوم أساسا على فكرة الخلق من العدم ، والتى يتم فى ضوئها خلق الله للعالم .

(٧٤) يعلق الدكتور عبد الحليم محمود وابو بكر زكرى على موقف ابيقور هـذا من الموت بقولهما : « حقا ان خوف الموت وشدة الفزع مما بعده عامل من أفظع عوامل الشقاء الانسانى ، كثيرا ما يؤدى بصاحبه الى الجنون والهوس والقنوط من رحمة الله ، ولا تزال ملاحظة ابيقور فى هـذه القضية بالذات لها حظها من الاعتبار ، يقول تعالى : « قل يا عبادى الذين أسرفوا على أنفسهم لا تقنطوا من رحمة الله » (انظر : اندريه كرسون : المشـكلة الأخلاقية والفلاسفة ، هامش ص ٦٧ وانظر أيضا فى نفس الموضوع : ابن مسكوية : تهذيب الأخلاق ص ٢١٧) .

وتطورا جديدا فى هـذا الفكر جاء نتيجة لامتزاج الفكر اليونانى بالفكر الشرقى[٧٥] بما فيه من نزعات دينية وصوفية ، مما جعله يقدم تزاوجا بين الاتجاه العقلى اليونانى والاتجاه الروحى الشرقى • أما أهميتها بالنسبة للفكر الاسلامى فترجع الى ما تركته عليه من بصمات وخاصـة على التصوف والفلسفة الاسلاميين • وترجمة كتاب الربوبية الذى نسب خطأ الى أرسطو وهو فى حقيقته جزء من تاسوعات أفلوطين ، وما وجد من فقراته بين ما خلفه الفلاسفة وغيرهم من المفكرين المسلمين خير شاهد على ذلك[٧٦] •• وبعد ، فما هو مدلول السعادة الأخلاقية عند أفلوطين الذى يعتبر الممثل لهذا الاتجاه فى الفلسفة الأخلاقية[٧٧] ؟

ولسنا هنا بصدد عرض لفلسفة أفلوطين ، ولكننا فقط نريد أن نحدد نظريته فى السعادة من خلال الاشـارة الى فلسفته العامة ، فأفلوطين على غير ما نراه من ثنائية تضم القول بالله والعالم لدى غيره من الفلاسفة وعلى رأسهم أفلاطون ، الذى يزعم المؤرخون أن أفلوطين جاء مجددا لفلسفته ، يقول بوحدة للوجود تكمن وراء هـذه الثنائية ويضع داخل هـذه الوحدة سلما أو درجات للوجود أعلاها ما أسماه بالواحد أو « الله » أو المبدأ الأول ، وعن هـذا الواحد يصدر العقل الذى تصدر عنه النفس الكلية ثم عن النفس الكلية تصدر النفوس البشرية • والواحد هو الخير المطلق • أما العقل فهو الدرجة التى تلى درجة المبدأ الأول ، ولا علاقة له بالمـادة التى ينبثق عنها كل الشرور ، وانما ينشغل دائما فى التفكير فى الله من ناحية ، والتفكير فى نفسـه من ناحية أخرى ، أما النفس الكلية أو النفس الكونية ، وهى تلك النفس التى تميل علوا

---

(٧٥) Ch. Henry Sidgwick; outlines of history of Ethics, p. 107.

(٧٦) دكتور ابراهيم مدكور : فى الفلسفة الاسـلامية جـ ١ ص ٤٣ وما بعدها •

(٧٧) الشيخ محمد يوسف موسى : تاريخ الأخلاق ص ١٤١ .

الى الواحد كما تميل سفلا الى عالم الطبيعة ، ولكنها خالية من المادة أصل الشرور ، ومن ثم « فلا تجد ذاتها مطلقا بسبيل القيام بفعل فيه شر ، وهى لا تعانى أى شر ، بل تدرك بالتأمل ما هو أدنى منها ، وتتعلق دائمـا بالموجودات العليا »[٧٨] . واذا كان هـذا هو شأن النفس الكلية ، والتى لا تجد صعوبة فى الصعود مرة أخرى الى أعلا فالأمر يختلف بالنسبة للنفس الجزئية التى هبطت الى عالم المـادة ، ومنها النفوس البشرية تلك التى تتأرجـح بين عالمـين : العـالم الالهـى الذى يربطها بعالم النفس الكونية الخالية من المـادة وعالم الطبيعة الذى يربطها بالجسـم وجعلها مسـئولة عن تنظيمه والذى يعتبر بالنسبة لها بمثابة السجن . يقول أفلوطين عن النفس بعد هبوطها الى الجسـم « فالنفس اذن قد قيدت وغللت بعد هبوطها ولا يتم فعلها الا بواسطة الحواس ، لأنها تعاق منـذ البداية عن أن تعقل بالفعل ، فهى على ما يقال فى قبر وسجن»[٧٩] ، كما يشـير الى أنها تنشغل بهذا الجسـم فتدرك فيه أمورا مضادة لطبيعتها تألم بها ، وتعكر صفوها ، كما تنخدع بأمور أخرى تجد فيها لذة . الا أنه على الرغم من ذلك يوجد فى النفس جزء لا يتأثر بكل ذلك بما فيه من الملاذ الزائلة ، يحيا حياة شبيهة بحياة النفس الكلية[٨٠] ، وعلى هـذا الجزء من النفس يعتمد أفلوطين فى بيان طريق الصعود الذى ينبغى أن يسلكه الانسـان ليرقى بنفسه الى الوحد مرة أخرى ، فتتحقق له بسعادته . وسبيل النفس الى ذلك — فيما يرى أفلوطين — هو مناهضة المـادة المتمثلة فى الجسـم بما فيه من شهوات وملاذ خادعة ، ليمكن للنفس بما لها من طبيعة سامية تقوم فى الفكر والتأمل أن تلحق بالعقل ، وعلى هـذا تظل النفس مترددة بين حياتها المغموسة فى الجسـم وبين حياتها المتصلة بالعقل الى أن يتم لها تغليب

---

(٧٨) أفلوطين : التساعية الرابعة — فى النفس ، ترجمـة دكتور فؤاد زكريا ، القاهرة ١٩٧٠ م ص ٣٣٣ .

(٧٩) المصدر السابق ص ٣٢٩ .

(٨٠) المصدر السابق ص ٣٣٤ .

جانب العقل فيها فيتم لها الاتصال بالواحد ، فتبلغ سعادتها ، وفى هــذا يقول أفلوطين بأن النفس « حين تعود الى التفكير تتخلص من هــذه العلائق (علائق الجسم) وتعود الى الصعود عندما تبدأ تتذكر لتتأمل الموجود . اذ أنها تظل مشتملة ، رغم كل ذلك على جزء أعلا . فللنفوس بالضرورة حياة مزدوجة ، هى تحيا تلك الحياة الأخرى تارة ، وهــذه الحياة الدنيا تارة أخرى ، وتنهمك فى حياتها الأولى عندما توثق صلتها بالعقل ، أما حياتها الثانية فلا تنغمس فيها الا اذا اضطرتها الى ذلك طبيعتها أو الظروف العارضة[81] . وقد سلك أفلوطين هــذا المسلك ، وقال « فرفريوس » عنه : انه قد تحقق له بذلك الاتصال بالواحد ، مما تحقق له به السعادة القصوى أربع مرات فى فترة السنوات الست التى قضاها معه[82] .

اما أفلوطين فقد حكى واصــفا ما توصل اليه عن طريق هــذا المسلك فقال : « ربما خلوت أحيانا بنفسى وخلعت بدنى ، فصرت كأنى جوهر بلا جســم ، فأكون داخلا فى ذاتى راجعا اليها وخارجا من ســائر الأشياء سواى ، وأكون العلم والعالم والمعلوم جميعا ، ورأى فى ذاتى من الحسن والبهاء ما أبقى معه متعجبا ، وأعلم عند ذلك أنى من العالم الشريف جزء صغير . وحين أوقن بذلك أرقى بذهنى الى العالم الالهى ، ويخيل الى كأنى قطعة منه . فعند ذلك يلمح لى من النور والبهاء ما تكل الألسن عن وصفه والآذان عن سمعه ، ومن الغريب أنى أشــعر بأن روحى مملوءة بالنور مع أنها لم تفارق البدن »[83] . وفى موضع

---

(81) المصدر السابق ص ٣٢٩ .

(82) Ch Henry Sidgwick : outlines of the history of ethics p. 107.

وانظر : دكتور زكى نجيب محمود واحمــد امين : قصــة الفلســفة اليونانيــة ص ٣٢٩ .

(83) افلوطين : كتاب الربوبية ص ٨ ، اختيار دكتور ابراهيم بيومى مدكور فى : الفلســفة الاسلامية ج ١ ص ٤٤ .

آخر يصف حاله فيقول : « كثيرا ما اتيقظ لذاتى تاركا جسمى جانبا ، واذ أغيب عن كل ما عداى ، أرى فى أعماق ذاتى جمالاً بلغ أقصى حدود البهاء . وعندئذ أكون على يقين من أننى انتمى الى مجال أرفع ، فيكون فعلى هو أعلى درجات الحياة ، واتحد بالموجود الالهى . وحين أصل الى هـــذا الفعل أثبت عليه من فوق كل الموجودات العقلية»(٨٤) .

وعندما قلنا فى بداية الحديث عن الأفلاطونية المحدثة أنها جاءت نتاجا للامتزاج الذى تم بين الفكر اليونانى وبين الحياة الدينية والصوفية فى الشرق ، فهذا يعنى أنها جاءت تمثل نسيجا خاصا مختلفا ، ليست بالفكر الدينى الخالص ، كما أنها ليست على غرار الفكر الصوفى التقليدى، فضلا عن أنها لم تكن على غرار التفكير العقلى الجامد والمعروف لدى فلاسفة اليونان . ففيما يتعلق بموضوع السعادة مقارنا بنظيره فى الفكر الدينى المسيحى الموجود حينذاك يقول الدكتور زكريا ابراهيم « حينما ظهرت الأفلاطونية المحدثة على مسرح التفكير الدنى تحولت فكرة السعادة الأخروية ، الى حنين صوفى للعودة الى « الواحد » أو « الصعود الى الســـماء » . كما كان التصوف الذى نهجه أفلوطين تصوفا من نوع خاص ، يختلف عن ذلك الذى نجده عند الصوفية ، يذهب الدكتور فؤاد زكريا بحق الى أن هنـــاك « شواهد عديدة تؤيد ضرورة فهم تصوف أفلوطين على نحـــو خاص ، فنزوعه وشوقه الى المبدأ الأول لا يقترن بذلك القلق والانفعال الذى نلمســـه لدى بقية الصوفية . فهو لا ينشد الاتحاد بالله وقد اقترنت رغبته بالعذاب أو القلق أو بحدة العاطفة والانفعال بل لم يكن يلجأ الى أسلوب الاثارة الانفعالية على الاطلاق ، وانما يهتم قبل كل شىء بأن يصل الانســـان الى الســـكينة الباطنه . وبعد هدوء النفس وطمأنينتها تستطيع أن تنتظر حتى تتكشف لها الألوهية . ومع ذلك فهـــذا الاختلاف بينه وبين الصوفية المعتادة

---

(٨٤) افلوطين : التساعية الرابعة فى النفس ٣٢٣ .

لا يصل عنده الى حـد المجمود العقلى ، اذ أنه قد اعترف للعقل بحدود ، وجعل حاجات القلب فى بعض الأحيان هى العليا ، ووضع الخير لا العقل فوق قمة الوجود . والخير موضوع للرغبة والحب لا للمعرفة(٨٥) .



---

(٨٥) دكتور فؤاد زكريا : دراسـة عامةعن افلوطين ـ حيـاته ومذهبه الفلسفى ، الهيئـة المصرية للتأليف والنشر ، القاهرة سـنة ١٩٧٠ م ص ٤٩ .

الفصل الثانى

السعادة فى الكتاب والسنة

قد يتساءل القارىء عن أهمية هــذا الفصل من البحث قائلا : هل يمكن قيام فلسفة أخلاقية ، اعتمادا على نصوص الكتب المقدسة ؟ أو هل يمكن اقامة فلسفة أخلاقية ما اعتمادا على التعاليم الدينية ، وقد يكون فى ذهن السائل ذلك التعارض الشــائع بين الدين والفلسفة ؟ وبالرغم من أننا نعتقد أن الواقع يقرر وجود أو امكانية ذلك فى التعاليم الإسلامية بالذات لما أفسحه الكتاب والسنة من مجال للعقل ، وما أولياه له من تقدير متميزين بذلك عن التعاليم الدينية الأخرى ، بما جاءت به من دجماطيقية معتمدة على الوحى ، لا تعطى فرصة للعقل أو الفلسفة ، أقول : بالرغم من ذلك فاننى لم أقصد بهــذا الفصل اقامة أو استنباط مذهب فلسفى من الكتاب والسنة ، ولكن فقط أردت به أن نضع أيدينا على الأصــول الأخلاقية التى أقرتها العقيــدة الاســلامية ، ثم جاء المفكرون الاسلاميون بعد ذلك فأخذوا منها ما أقاموا عليــه مذاهبهم وفلسفاتهم الأخلاقية بعد أن أضافوا عليهــا ما أضافوا من صنعة فنية ، وصياغة فلسفية ، الأمر الذى يمكننا بعد ذلك ، ونحن بصدد قراءة الفلسفة الأخلاقية الاسلامية أن نردها بســهولة الى أصلها فى الاســلام ، ونكون بذلك كمن يرد الفرع الى الأصل .

وفى هــذا الاطار كان هــذا الفصل ، نصور فيه وجهة نظر الكتاب والسنة فى موضوع السعادة ، من حيث مفهومها ، والوســيلة اليها ، والدرجات التى تتضمنها .

مفهوم السعادة والشقاوة فى الدنيا والآخرة :

اذا بحثنا فى آيات القرآن الكريم عن لفظ « السعادة » أو مشتقاته نجده قد وردمرتين ، احداهما فى قوله تعالى : « يوم يأت لا تكلم نفس الا باذنه فمنهم شقى وسعيد» (١) والأخرى فى قوله جل وعلا : « وأما الذين سعدوا ففى الجنة خالدين فيها ما دامت السموات والأرض »(٢) . وبالنظر فى هذين الموضعين حيث ورد لفظا السعادة نجد أنه فى الموضع الأول جاء لفظ « سعيد » محددا احدى الصفتين اللتين وصف بهما القرآن الناس فى الحياة الأخرى ، وهم السعداء فى مقابل الأشقياء . ولكنه فى الموضع الثانى جاء اللفظ « سعدوا » محددامن هم السعداء ؟ بأنهم الخالدون فى الجنة ، فى مقابل الأشقياء الخالدين فى النار ، اذ يقول سبحانه وفى نفس الموضع : « فأما الذين شقوا ففى النار لهم فيها زفير وشهيق خالدين فيها مادامت السموات والأرض »(٣) . ويهمنا فى هذا المجال لفظ السعادة « سعدوا » الذين ورد فى الموضع الثانى ، لأنه يحدد كما سبق أن قلنا من هم هؤلاء الذين « سعدوا » ، كما أنه يقودنا الى استنتاج الدلالة الأخلاقية للسعادة موضوع حديثنا لأنه فى مواضع عديدة أخرى يحدد لنا من هم الذين سيسعدوا بدخول الجنة ، جزاء على ما اكتسبوه من فضائل ، ونجد ذلك فى نحو قوله تعالى : « وبشر الذين آمنوا وعملوا الصالحات أن لهم جنات تجرى من تحتها الأنهار ... »(٤) . اذن فالذين سيسعدون بدخول الجنة هم أولئك الذين وصفهم القرآن بأنهم آمنوا وعملوا الصالحات وفى القرآن ارتباط وثيق بين الايمان وبين عمل الصالحات . ويتضح لنا ذلك جليا اذا ما عرفنا أن الايمان

---

(١) هود : ١٠٥ .

(٢) هود : ١٠٨ .

(٣) هود : ١٠٦ — ١٠٧ .

(٤) البقرة : ٢٥ .

فى الاســــلام كما عرفه الرســـول ﷺ هو « أن تؤمن بالله وملائكته ورسله وكتبه واليـــوم الآخر ، والقدر خيره وشره »[٥] ، كما أن الايمان كما عرفناه من كتب العقائد هو ما « وقر فى القلب وصدقه العمل » ، والمقصود بالطبع هنا العمــل الصالح ، الموافق لمــا أقره القلب وحدده الرســـول فى تحديده للايمان كما علمه اياه رب العزة ، ومن ذلك قبل من واقع ما ورد فى القرآن الكــريم : ان كلمــة « الايمان » ترتبط « بالصالحات » الى حـــد أن لا تذكر احداهما الا والأخـــرى معها ، ضمنا أو صراحة ، كما أنه قد تحدد « الصالحات » بالايمان ، كما يحدد الايمان بعمل الصالحات ، هــذا فضلا عن أننا نجد القرآن يربط بين الصلاح وبين الفضائل الأخلاقية ، فضلا عن ربطه بينه وبين الطقوس الدينية ، كما أنه يربط بينه وبين « البر » و « التقوى » و « القسط » وكلها أمهات للفضائل الأخلاقية فى الاسلام[٦] . الأمر الذى نخلص منه الى أن السعادة المحــددة بالخلود فى الجنـــة فى القرآن الكريم وارتباطها بعمل الفضـــائل الأخلاقية ، هى ما تعنيه فكرة الســـعادة فى الكتاب والسنة .

ولكن ما هى طبيعة هذه السعادة ؟ أو بعبارة أخرى ما هى طبيعـــة الحياة فى الجنة التى سيفوز بها السعداء فى الحياة الآخرة ؟ ولا شك أن الخوض فى هذا الموضوع يعتبر مخاطرة ، وذلك لاعتبار أن الايمان بالجنة أو كنه الحياة الآخرة هو من قبيل ما أسماه علماء الكلام بالسمعيات التى ينبغى على المسلم أن يؤمن بها سمعا عن الكتاب أو سنة رسول الله ﷺ ، وعن امكانية ادراك أو تصور كنه السعادة الآخروية ذهب الراغب الأصفهانى فى بداية الأمر الى أنه « ليس لنا تصور كنهها ما دمنا فى دار الدنيا » وبرر قصورنا عن هذا التصور بأمرين : أحدهما أن الانسان لا يمكن أن يعرف حقيقة الشىء وتصوره حتى يدركه بنفســـه واذا لم

---

(٥) الاربعين النووية ص ١٤ .

(٦) Toshihiko Izutsu; The structure of Ethical terms in the Koran, Tokyo, 1959. p. 210.

يدركه ووصف له فموقفه فى هذا شبيه بموقف الصبى حينما توصف له احدى اللذات التى لا يتمتع بها الا الكبار ، فيظل جاهلا بحقيقة هذه اللذة الى أن يبلغ مدارك الرجال فيباشرها بنفسه ، وهذا هو حال الانسان بالنسبة للسعادة الأخروية ، لا يتصورها على الحقيقة الا اذا طالعها .
وثانيهما أن لكل قوة من قوى النفس وكل جزء من أجزاء البدن لذة يختص بها ويدركها ، واذا ما عرض لأى من هذه القوى أو الأجزاء آفة عاقتها عن ادراك لذتها ، والسعادة الأخروية لا تدرك الا بالعقل المحض ، وعقول الناس فى هذه الدنيا مشغولة مولهة وبالتالى معوقة عن ادراك حقائق اللذات الأخروية فعقول أكثر الناس ناقصة جارية مجرى عقول الصبيان الذين لم يبلغوا مبلغ الرجال الذين عرفوا حقائق الأشياء ، فكما أن الصبيان ما داموا صغارا لا يحسون باللذات والآلام التى تعرض للرجال فيتعللون بالأباطيل والأضاليل ، فكذلك من كان عقله صبيا .
وبعد ذلك انتهى الراغب الأصفهانى الى قوله : « فالانسان وان اجتهد أن يطلع على تلك السعادة ، فلا سبيل له اليها الا على أحد وجهين : أحدهما أن يفارق هذا الهيكل ويخلف وراءه هذا المنزل فيطلع على ذلك .. والثانى أن يزيل قبل المفارقة الهيكل الأمراض النفسانية المشار اليها (فى القرآن الكريم) فيطلع من وراء ستر رقيق على بعض ما أعد له كما حكى عن حارثه حيث قال للنبى ﷺ : عزفت نفسى عن الدنيا فكأنى أنظر الى عرش ربى بارزا وأطلع على أهل الجنة يتزاورون وعلى أهل النار يتعاوون ، فقال له النبى ﷺ : « عرفت فالزم » وقال أمير المؤمنين على عليه السلام : « لو كشف الغطاء ما ازددت يقينا »[7] .

ولكن بالرغم مما ذكره الأصفهانى فى آخر قوله من امكانية الاطلاع على السعادة الأخروية ، فان الصعوبة ما زالت قائمة ، وكأن هذه الامكانية غير ميسرة ، وذلك لأننا نحاول تصويرها ونحن لم نفارق الدنيا بعد ، كما أن الامكانية على الوجه الثانى قاصرة — كما قال الأصفهانى —

---

(٧) الراغب الأصفهانى : تفصيل النشأتين وتحصيل السعادتين ص ٥٧ — ٥٨ .

على الخاصة ، أو خاصة الخاصة من الناس ، وهذا أيضا لا يمكن لعامة البشر أن يدعوه لأنفسهم ، ومن ثم فلا مناص لنا اذا أردنا أن نصور كنه السعادة الأخروية ، وهى السعادة الحقيقية ، طبقا لما جاء فى الكتاب والسنة ، من أن نعتمد على ما وجد من وصف لها فى الكتاب والسنة ، وقد وجدناها على النحو التالى :

أولا الصورة الحسية للسعادة الأخروية :

وفى هذه الصورة الحسية قدم القرآن الكريم وصفا رائعا ومشوقا للجنة ، تضمن كل أنواع اللذات الحسية من مسكن ومشرب ومأكل فضلا عن اللذات التى تشير الى المتعة الزوجية ، فصورها على أنها مكان فسيح يضمن للانسان أن يتحرك فيه بحريته متمتعا برحابة المكان واتساعه ، فضلا عن تميزه بجو ممتع لا هو بالحار ولا هو بالبارد ، لا شمس فيه ولا زمهرير فضلا عن اشتماله على الظلال الوارفة ، وللانسان فيه مساكن طيبة معدة اعدادا طيبا ، كما أنه قد صورها على أنها تشتمل على كل لذات المأكل والمشرب ، ففيها أنهار من ماء غير آسن ، وأنهار من خمر لذة للشاربين ، وأنهار من لبن وأخرى من عسل مصفى ، وكذلك تشتمل على كل ما لذ وطاب من أنواع المأكل ، ففيها فاكهة ولحم ، يقدم فيها الخدم كل هذا فى آنية وأكواب من فضة . وقد اشتملت السعادة الأخروية فى الجنة أيضا على استمتاع أصحابها بأزواج مطهرة ، وصفن بأنهن حور مقصورات فى الخيام ، خيرات حسان ، لم يطمثهن من قبل انس ولا جان ، كما وصفن بأنهن أبكار عرب وأتراب ، كما أنهن قاصرات الطرف عين كأنهن بيض مكنون . ولم يقتصر القرآن الكريم على هذا الوصف الشامل لكل لذات الجنة الحسية ، بل وعد الانسان فيها بكل ما يطلب ويشتهى من غير ذلك من اللذات .

وعلى عكس هذا تماما كان تصوير القرآن الكريم للشقاوة بمعناها المادى والحسى التى يتردى فيها الأشقياء الكافرين والمخطئين فى جهنم فى الحياة الآخرة ، جزاء ما اقترفوا من أفعال فى الحياة الدنيا ،

فهم محصورون فيها عليهم زبانية غلاظ شداد ، ومثلها بالنسبة لهم كمثل الحفرة من النار ، يكونون فيها مقيدين فى الأصفاد ، مغلولة أعناقهم وأقدامهم ، ملقون على وجوههم عميا بكما صما ، يحيط بهم جو من سموم وحميم وظل من يحموم لا بارد ولا كريم . وشرابهم فيها من ماء يغلى كالمهل يشوى الوجوه ، ويقطع الأمعاء ، وهو مثل الصديد يتجرعه الكافر ولا تستسيغه النفس ، أما طعامهم فأشد قسوة وفظاعة من شرابهم ، فهو من شجرة الزقوم ، وقيل انها من أخبث الشجر المر ، نبتت فى جهنم غذاء للأشقياء .

هكذا كان التصوير القرآنى ، والذى لم تخرج عنه السنة ، للسعادة أو الشقاوة الأخروية ، بالمعنى الحسى والمـادى ، وحول هذا التصوير أثيرت مجموعة من الأمور ، منها استهدف الانتقاص من قيمة النظـام الاسلامى ، ومحاولة التهجم عليه ، بقيام بعض المغرضين بتضليـل الكثير من العقول فى شتى الأقطار بزعمهم أن الخطاب بالمحسوسات فى أمر الجنة والنار مقصور على العقيدة الاسلامية ، وأن المؤمنين بالدين لا يؤمنون بالنعيم المحسوس الا اذا كانوا من المؤمنين بالقرآن [8] . الأمر الذى دعا الأستاذ العقاد — رحمه الله — الى الرد عليهم بأن ذلك وان وجد فى القرآن فهو لم يكن قاصرا على الدين الاسلامى وحده ، ودلل على ذلك بأن ساق الكثير من النصوص من الكتب المقدسـة غير القرآن ، مثلما نقله عن الاصحاح الخامس والعشرين من سفر أشعياء من العهد القديم ، وعن الاصحاح العشرين والحادى والعشرين من العهد الجديد ، تلك النصوص التى تضمنت صراحة الاشارة الى السعادات الحسية التى يتمتع بها الأنبياء والقديسون رضوان الله تعالى عليهم ، فى الحياة الآخرة [9] .

---

(٨) عباس محمود العقاد : حقائق الاسلام واباطيل خصومه ، الطبعة الأولى ، القاهرة سنة ١٩٥٧ ص ٩٠ .

(٩) المصدر السابق ص ٩٠ — ٩١ .

واستخدام الدين للسعادة والشقاوة الحسية أمر ضرورى ؛ وذلك لكون الدين ليس فلسفة يعنى بها الخاصة ، أو توجه الى الخاصة من الناس ، بل هو دائما يخاطب الناس جميعا ، على تفاوت ادراكهم وتفكيرهم ، على اعتبار أن منهم من لا يمكن توجيهه الا بما هو محسوس ومادى ، وقد أدرك الأصفهانى ذلك المعنى حينما أشار الى أن الشهوة بالرغم مما فيها من مضرة ، لكنها تفيد فى حين آخر ، عندما تدفع عامة الناس الى تقوى الله بسبب اثارة شوقهم الى مافى الجنة من ملذات حسية مادية من نحو لذات المأكل والمشرب والمنكح « اذ ليس كل الناس يعرف اللذات المعقولة »[10] .

كما أنه بهذا الاعتبار رد أحد الباحثين على الزعم نفسه الذى رد عليه الأستاذ العقاد من قبل ، فذهب الى أن التصوير الحسى للسعادة الأخروية امكانية أودعها الله فى جميع الأديان ، وقد أدرك نبى الاسلام ﷺ قيمة هذه الامكانية فابرزها من أجل مخاطبة العامة من الناس وذلك لأن « الرسول صلوات الله وسلامه عليه لا يخاطب ذلك العدد القليل من المفكرين المثاليين الذين اتفق وجودهم فى عصره فحسب ، بل كان يخاطب كذلك العالم العريض المحيط به ، الغارق فى بحر المادة على اختلاف ألوانها ، وكان عليه أن يخاطب الناس على قدر عقولهم . وأى شئ هو أحب الى نفس البدوى الجائع الهمجى أو أكثر تمشيا مع تصوره للجنة من أن توصف له بأنها ذات أنهار من ماء غير آسن ، وأنهار من لبن لم يتغير طعمه ، وأنهار من عسل مصفى ، وأى شئ هو أقرب من نفسه من وصفها بأنها تشتمل على فاكهة كثيرة لا مقطوعة ولا ممنوعة !! انه لم يكن فى وسعه أن يتصور نعمة تخرج عن دائرة هذه اللذات الحسية »[11] وبعد أن يستعرض الباحث الآراء المختلفة التى دارت حول هذا الموضوع ينتهى الى تأكيد هذه الامكانية الموجودة فى الدين الاسلامى ، ومحاولة

---

(١٠) الراغب الاصفهانى : الذريعة الى مكارم الشريعة ص ٣٠ .

(١١) Ameer Ali Sayed : The Spirit of Islam,

الترجمة العربية للسيد / أمين محمود الشريف ص ٧٢ .

استغلالها مع التقدم الى ما هو أسمى فى السعادة الأخروية ، فى جانبها الروحى والمعنوى ، وذلك مع تطور الدعوة ، وتقبل النـــاس وتفهمهم للمعانى الروحية ، وهو يؤكد ذلك من خلال تتبعه للسور القرآنية ، حيث نرى معه أن الآيات التى نزلت فى وصف السعادة الأخروية بصفـــات حسية قد نزلت كلها أو معظمها مع بداية الاسلام فى مكة ، ومع تطور الأمر بالمسلمين واشتداد ساعدهم ، نزلت الآيات الأخرى التى مزجت فى وصف السعادة الأخروية بين الصورة الحسية والصورة الروحية ، أو ركزت على وصفها فى صورة روحية خالصة [١٢] . وهذا ما سنأتى الى تفصيله عند الحديث عن الصورة الروحية للسعادة الأخروية ، ولكننا قبل أن نترك الحديث عن هذه الصورة الحسية التى وردت فى القرآن ، للسعادة فى الجنة ، وختاما لمـــا أثير حولها من أمور نود أن نعرض أيضا لأمر آخر ، وهو أن هذه الصورة الحسية ، وان اتخذت لها مسميات محددة مألوفة فى الحياة الدنيا ، وربما كان القصد منها مساعدة الرسل والأنبياء صـــلوات الله عليهم ، وكذلك الدعاة الى العقيـــدة والأخلاق الاسلاميين ، بالتأثير بها على نفوس العامة من الناس بقصد هدايتهم ، وذلك ادراكا من المشرع سبحانه وتعالى أن السعادة الحسية هى المدخل الوحيد الذى يمكن أن يدخل به ومنه الرسول أو الداعية الى نفوس العوام من الناس . ولكن بالرغم من ذلك ، ومع شىء من التأمل والنظر فى هذه الصورة الحسية ، يمكن للمرء أن يرى فيها لونا آخر مخالفا لمـــا هو مألوف ، نرى ذلك مثلا فى الربط الذى ورد فى القرآن بين الجنة وما يجرى تحتها من أنهار ، وكلنا يعلم ما يثيره جريان المـــاء من بهجة وسعادة نفسية روحية بعيدة عن اللذات المـــادية ، فضلا عن الربط بين ذلك وبين نزع الغل من الصدور ، يقول تعالى واصفا حال أهـــل الجنـــة : « ونزعنـــا ما فى صـــدورهم من غـــل تجـــرى من تحتهـــم الأنهار »[١٣] ، ثم أننا اذا تأملنا صورة أخرى من مجموع اللذات

---

(١٢) المصدر السابق ص ٧٤ — ٧٥ .

(١٣) الأعراف : ٤٣ .

الحسية وهى صورة شراب أهل الجنة ، وأن اتخذ نفس المسميات المألوفة لأهل الدنيا مثل : الماء ، اللبن ، الخمر والعسل ، الا أن الله سبحانه وتعالى قد أضفى عليه من الصفات التى تميزه عن مجموع ذلك الشراب المعهود فى الدنيا ، فهو سبحانه ينفى عنه صفة الاغتيال التى تتصف بها عادة المشروبات المعروفة فى الدنيا كما أنه شراب طاهر ، لا تغشى لذته على العقل ، ولا يصيب شاربه منه صداع ولا وصب ، ولن تصحبه ثرثرة ولا كذب ، كما أنه لا يؤدى بشاربه الى ارتكاب الاثم . وكذلك اذا استعرضنا حديث أزواج أهل الجنة ، نجد أن القرآن لم يشر أبدا الى معاشرة الرجال للنساء فى الجنة ، ولكنه يركز على الصحبة الجميلة ، وعلى وصفهن بأنهن دائما أبكار جميلات ، طاهرات ، خيرات ، حبيبات ، حياتهن مع أزواجهن حياة حب متبادل ، وشباب دائم ، الأمر الذى يمكن أن ننتهى معه الى أن المتعة بهن جد مختلفة عن تلك التى يعايشها الانسان بالصورة المادية الموجودة فى الحياة الدنيا ، مما جعل ابن عباس — وهو من أصوب المفسرين رأيا بين صحابة رسول الله ﷺ يقول : « ليس فى الدنيا من الجنة شىء الا الأسماء »[١٤] .

ثانيا : الصورة الروحية للسعادة الأخروية :

أما الصورة الروحية للسعادة الأخروية التى صورها الكتاب والسنة ، والتى يعدها الكثيرون السعادة الحقيقية على ضوء ما أثير من أمور حول الصورة المادية الحسية التى سبق عرضها ، فقد جاءت تصف حال السعداء فى الجنة على نحو سلبى مرة بمعنى أنهم يكونون فى حالة خالية تماما من الخوف والحزن والخزى ، وعلى نحو ايجابى مرة أخرى ، وبشكل أكثر تفصيلا وتنويعا ، فتصف حياتهم بأنها تتميز بالأخوة والمحبة المتبادلة بينهم ، حيث لا غل ولا حسد ولا لغو ولا تأثيم ، يعيش أصحابها فى حبور واستبشار دائم ، ضاحكة وجوههم مستبشرة ، يشعرون بأنهم فى رفعة ومقام محمود ، مستمتعين بلذة الفوز والتفوق

---

(١٤) انظر : دكتور محمد عبد الله دراز ، دستور الأخلاق فى القرآن ص ٣٨٣ — ٣٨٧ .

على من لم يسلكوا طريقهم فى الحياة الدنيا من الكفار ، كما أنهم ينعمون بصحبة الصفوة من الخلق من الأنبياء والشهداء والصالحين ، فضلا عن صحبتهم لمن آمن من أهلهم ، آبائهم وأزواجهم وذرياتهم ، كما يسعدون كذلك باستقبال وتحية الملائكة لهم عند دخولهم الجنة .

هكذا نرى عناصر جديدة تتكون منها السعادة الأخروية ، بعيدة عن التصوير المادى والحسى ، بل كلها عناصر معنوية روحية ، الى أن يصل بنا القرآن الى قمة السعادة الروحية التى يعد بها الله سبحانه وتعالى أهل الجنة فى الآخرة ، وهى قربهم منه سبحانه ، ونظرهم الى وجهه الكريم : ونوالهم لمغفرته ورضوانه .

واذا كانت السعادة الروحية قد اعتبرت فى درجة أعلى من السعادة الحسية ، فضلا عن اعتبار البعض لها أنها السعادة الحقيقية ، فان رضوان الله سبحانه وتعالى قد اعتبر قمة السعادة الروحية ، ولذلك نجد الطبرى فى تفسيره لقوله تعالى : « قل أؤنبئكم بخير من ذلكم للذين اتقوا عند ربهم جنات تجرى من تحتها الأنهار خالدين فيها وأزواج مطهرة ورضوان من الله ، والله بصير بالعباد »[15] ، يقول : ان « رضوانه أعلى منازل أهل الجنة »[16] كما يروى الامام البخارى عن رسول الله ﷺ : « ان الله يقول لأهل الجنة : يا أهل الجنة ، فيقولون : لبيك وسعديك ، والخير فى يديك ، فيقول : هل رضيتم ؟ فيقولون : وما لنا لا نرضى يا رب ، وقد أعطيتنا ما لم تعط أحدا من خلقك . فيقول : ألا أعطيكم أفضل من ذلك . فيقولون : يارب ، وأى شىء أفضل من ذلك ؟ فيقول : أحل عليكم رضوانى فلا أسخط عليكم بعده أبدا »[17] كما يروى

---

(١٥) آل عمران : ١٥ .

(١٦) تفسير الطبرى — دار المعارف بمصر — المجلد ٦ ص ٢٦٢ .

(١٧) صحيح البخارى ، باب كلام الرب مع أهل الجنة ، طبعة الشعب ج ٩ ص ١٨٤ — ١٨٥ .

صاحب « الكشاف » حديثا لرسول الله عليه الصلاة والسلام ، مؤداه كشف الحجاب عن أهل الجنة ليروا وجه الله سبحانه وتعالى ، كأحب شيء لديهم ، وينص الحديث على أنه « اذا دخل أهل الجنة الجنة نودوا أن يا أهل الجنة ، فيكشف الحجاب فينظرون اليه فوالله ما اعطاهم الله شيئا أحب اليهم منه »[18] .

يقابل هذه الصورة الروحية للسعادة الأخروية صورة للشقاوة الروحية أشد قسوة وعنفا من الشقاوة الحسية التى سبق ذكرها ، يعانى فيها أهل الشقاوة من حياة مليئة باليأس من رحمة الله ، والحرمان من مغفرته وهدايته ، حياة كلها شعور بالخذلان والنسيان ، فهم لا مولى لهم ولا نصير ، ولا تفتح لهم أبواب السماء ، كما لا يقبل منهم دفاع عن أنفسهم ، حياة يملأها الاخفاق والخسران ، وفوق ذلك كله هم فى خصومة مع الله تعالى ، لا يكلمهم ولا يزكيهم ، ، بل هم محجوبون عن رؤية الله سبحانه وتعالى [19] .

هذه هى السعادة الأخروية بصورتيها الحسية والروحية أو المعنوية ، والتى تعتبر فى الأخلاق الاسلامية السعادة الحقيقية أو المطلقة ، يقول الأصفهانى : « وأما السعادة المطلقة فحسن الحياة فى الآخرة ، ويضادها الشقاوة »[20] . وهى ما يقابل السعادة القصوى او السعادة الحقيقية عند مفكرى الأخلاق الاسلاميين بعد ذلك من صوفية وفلاسفة ، تحت اسم السعادة العقلية او السعادة الروحية على اعتبار أنها السعادة

---

(١٨) الزمخشرى (أبو القاسم جار الله) : الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل فى وجوه التأويل جـ ٢ ص ٢٣٤ — وقد علق صاحب « الانصاف » على الحديث بأنه مدون فى الصحاح متفق على صحته (انظر أسفل ص ٢٣٤ السابقة) .

(١٩) دكتور محمد عبد الله دراز : دستور الأخلاق فى القرآن ص ٣٨٨ وما بعدها .

(٢٠) الراغب الأصفهانى : الذريعة الى مكارم الشريعة ص ٣٧ ، وتفصيل النشأتين ص ٥٥ وما بعدها .

القصوى فى مقابل السعادة الدنيا التى تمثلوها تارة فى « السعادة الدنيوية » ، وتارة أخرى فى « السعادة الحسية » .

السعادة والشقاوة الدنيوية :

قد ورد فى القرآن من الآيات ما تضمن الكثير من المتع فى الحياة الدنيا المادية الحسية ، والمعنوية الروحية من نحو قوله تعالى فى شأن المتع الحسية : « يا أيها الذين آمنوا لا تحرموا طيبات ما أحل الله لكم ... »[21] ، وقد فسر المفسرون الطيبات على أنها طيبات المأكل والمشرب والملبس وغير ذلك من الماديات ، كما قال تعالى : « المال والبنون زينة الحياة الدنيا »[22] ، وهما أيضا من نعم الله سبحانه على الانسان فى الدنيا ، كما قال تعالى : « ومن آياته خلق لكم من أنفسكم أزواجا لتسكنوا اليها وجعل بينكم مودة ورحمة ، ان فى ذلك لآيات لقوم يتفكرون »[23] ، وهى أيضا متعة حسية من المتع التى يسعد بها الانسان ارضاء لغريزة الجنس فى الحياة الدنيا ، وقد أقام المفكرون المسلمون على هذه الآيات وغيرها من الآيات الأخر نظريات فى السعادة الدنيوية ، واتخذ منها الدعاة والوعاظ أداة للدعوة الى الدين ، ولكننا اذا ما تأملنا هذه الآيات من الناحية الأخلاقية لا نجد فيها ما نستطيع أن نسميه دلالة أخلاقية ، على أساس أن هذه السعادة هى الغاية التى يمكن أن ينشدها الانسان المسلم من سلوكه الأخلاقى ، ولكنها تشير الى فضل الله وكرمه على عبادة فى الحياة الدنيا ، الذى يطالبهم من ورائه بعبادته التى تظهر سلوكهم ، والتى خلقهم من أجل « وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون » ، بعد ذلك تظهر الغاية ، أو الجزاء ، والذى لن يكون الا فى الآخرة ، ان سعادة أو شقاء . ويتأكد هذا بالقرآن أيضا ، اذ يقول تعالى : « قل من حرم زينة الله التى أخرج لعباده والطيبات

---

(٢١) المائدة : ٨٧ .

(٢٢) الكهف : ٤٦ .

(٢٣) الروم : ٢١ .

من الرزق • قــل هى للذين آمنوا فى الحياة الدنيــا ، خالصــة يوم القيامة »[٣٤] وقد جاء فى تفسيرها أن الله سبحانه وتعالى بعد أن ينكر القول بتحريم الطيبات من الرزق فى الحياة الدنيا ، يطالب الرســول بأن يقول : ان هــذه الطيبات التى يشترك فى الاستمتاع بها فى الدنيا المؤمن والكافر ، هى خالصة للمؤمنين فى الاخرة [٣٥] •

نخرج من هذا الى أن هذه النعم التى يسمونها بالسعادة الدنيوية هى حظ مشترك بين المؤمن والكافر فى الدنيا ، ولكنها قاصرة على المؤمن فى الآخرة ، ومن هنا نجد الدلالة الأخلاقية فى هذه الطيبــات من حيث هى للمؤمن فى الآخرة لأنها ستكون جزاء أو غاية لعمله الطيب فى الدنيا ، أما من حيث هى فى الدنيا فهى دلالة على فضل الله سبحانه وتعالى على المؤمن والكافر معا ، كما أنها قد تكون فى الدنيا أيضا بمثابة الامتحان أو الابتلاء للانسان ، يوفق فيه اذا ما راعى أمر الله ، أو اذا ما راعى القانون الأخلاقى فى الاسلام ، ويخفق اذا ما اقتصر على الاستمتاع بتلك المتع وركن اليها ، يقول تعالى : « ورفع بعضكم فوق بعض درجات ليبلوكم فيما آتاكم ، ان ربك سريع العقاب ••• »[٣٦] وهنا دليل آخر من القرآن أيضا على ما أنعم الله به على عباده ، ورفع به بعضهم على بعض فى الدنيا لم يكن من قبيل السعادة الأخلاقية التى نعنيها غاية للسلوك ، وجزاء على الفضيلة ، بل كان بمثابــة الابتــلاء والاختبار ، وقد جاء فى تفسير هذه الآية ما يزيد الأمر وضوحا ، يقول الطبرى فى تفسيرها : ان الله سبحانه وتعالى خالف بين أحوال العباد ، فجعل بعضهم فوق بعض « بأن رفع هذا على هذا بما بسط لهــذا من الرزق ففضله بما أعطاه من المــال والغنى ، على هذا الفقير فيما خوله من أسباب الدنيا ، وهذا على هذا بما أعطاه من الأيد والقوة على هذا

---

(٣٤) الأعراف : ٣٢ •

(٣٥) تفسير الطبرى ، المجلد ١٢ ص ٣٩٨ •

(٣٦) الأنعام : ١٩٥ •

الضعيف الواهن السوى فخـالف بينهم بأن رفع من درجة هـذا على درجة هذا ، وخفض من درجة هذا على درجة هذا » وذلك ليختبرهم فيما خولهم من فضله ومنحهم من رزقه ، فيعلم المطيع له منهم فيما أمره به ونهاه عنه ، والعاصى • ومن المؤدى مما أتاه الحق الذى آمره بأدائه منه والمفرط فى أدائه[٢٧] •

اذن لم تكن الدنيا بما فيها من طيبات الرزق هدفا فى ذاتها ، وهكذا كانت السعادة الدنيوية ، ولكنها كانت كذلك بقدر ما تعين الانسان على طاعة الله والعمل بالقانون الأخلاقى الذى يقود الى السعادة الأخلاقية فى الحياة الآخـرة ، يؤيد هـذا ما جاء فى « الأربعين النووية » : « عن أبى العباس سهل بن سعد الساعدى رضى الله عنه قال : جـاء رجل الى النبى ﷺ فقال : يا رسول الله دلنى على عمل اذا عملته أحبنى الله وأحبنى الناس ، فقال : ازهد فى الدنيا يحبك الله ••• » وجـاء فى شرح النووى لهذا الحديث أن « الزهد ترك ما لا يحتاج اليه من الدنيا وان كان حلالا ، والاقتصار على الكفاية •• » كما جاء أيضا فى الشرح نفسه تعريفه الدنيا المذمومة طلب الزائد على الكفاية ، أما طلب الكفاية فواجب ••• »[٢٨] •

ومرة أخرى نخرج من هذا الى أن الدنيا بما فيها من طيبات ليست هدفا فى ذاتها بل هى وسيلة فقط لدوام الحياة ولمواصلة عبادة الله ، التى يثاب عليها المرء بالسعادة الحقيقية فى الآخرة ، ولو لم يكن ذلك لمـا طولبنا بالزهد فيما هو زائد عن الكفاية منها •

أما الجانب العقلى أو الروحى مما أسموه بالسعادة الدنيوية ، فقد تمثلوه فى هداية الله سبحانه وتعالى ، وقد ورد فى ذلك عدة آيات ، منها قوله تعالى : «وهديناه النجدين»[٢٩] ، «والذين اهتدوا زادهم هدى

---

(٢٧) تفسير الطبرى ــ المجلد ١٢ ص ٢٨٨ ــ ٢٨٩ •

(٢٨) الأربعين النووية وشرحها للامام النووى ــ الرياض سنة ١٣٩٨ هـ ص ٦٥ وما بعدها •

(٢٩) البلد : ١٠ •

وآتاهم تقواهم »[٣٠] ، « ومن يعتصم بالله فقد هدى الى صراط مستقيم »[٣١] الى آخر ذلك من الآيات العديدة ، التى تربط بين الايمان والتقوى والاعتصام بالله — وكلها فضائل أخلاقية وبين هداية الله .

وبالتأمل فى هذه الآيات نجد أن الله سبحانه وتعالى قد بين للانسان بكل الطرق — عن طريق الرسل وعن طريق الكتب المنزله — طريق الخير وطريق الشر . بعد ذلك حمله مسئولية أى الطرق يختار ، وبتأمل بقية الآيات نجده يقول : « والذين اهتدوا ... » أى اهتدوا بارادتهم ، واختاروا طريق الهداية ، هؤلاء الفضلاء من الناس سيزيدهم الله هدى .. وكذلك الذى « يعتصم بالله » فقد « هدى » ، أى هداه الله ، ونجد « ومن يؤمن بالله ... » « يهد قلبه » . فكلها أمور تشير الى الجزاء على الفضيلة ، جزاء على الهداية والاعتصام بالله ، والايمان بالله ، ولكن ما هو نوع الهداية ، هل هو السعادة فى الدنيا ؟ وبالنظر فى القرآن نجده يجيبنا على ذلك ، يقول تعالى على لسان أهل الجنة : « وقالوا الحمد لله الذى هدانا لهذا ، وما كنا لنهتدى لولا أن هدانا الله »[٣٢] . ومن ثم كانت الهداية الحقيقية هى الهداية الى ما يوصل الى الجنة .. الى السعادة الحقيقية — وليست السعادة الدنيوية .

الأمر الآخر الذى يتضمنه الجانب الروحى من السعادة الدنيوية هى الاحساس بالحب : حب الله للعبد ، وحب العبد لله ، وقد ورد هذا أيضا فى أكثر من موضع فى القرآن الكريم ، فالله يحب المحسنين والمقسطين والصابرين ، والمتقين ، والتوابين ، والمتطهرين ، والمتوكلين ، والذين يقاتلون فى سبيله كأنهم بنيان مرصوص ، وهو مع الذين اتقوا ، والذين هم محسنون .. كما أنه سبحانه وتعالى يرضى عن المؤمن . والملاحظ أن حب الله انما هو للفضلاء من الناس الذين ثبت فى مواضع

(٣٠) محمد : ١٧ .

(٣١) آل عمران : ١٠١ .

(٣٢) الأعراف : ٤٣ .

عديدة فى القرآن أن الله سيجازيهم بالسعادة فى الجنة ، وليس هـذا الحب من طرف واحد بل هو كذلك من جانب المؤمنين ، يقول تعالى : « والذين آمنوا أشد حبا لله »(٣٣) . بل نجد الرسـول ﷺ ، يعلق الاحساس بحلاوة الايمان على هذا الحب ، فيقول ﷺ : « ثلاث من كن فيه وجد حلاوة الايمان . من كان الله ورسوله احب اليه مما سواهما ، ومن كان يحب المرء لا يحبه الا لله ، ومن كان يكره أن يرجع فى الكفر بعد أن أنقذه الله منه كما يكره أن يلقى فى النار »(٣٤) ويقول الامام ابن تيمية فى هذا المعنى ، أن « جميع ما يحصـل للنفس من اللذات والآلام ، من فرح وحزن ونحو ذلك يحصل بالشعور بالمحبوب أو الشعور بالمكروه ، وليس نفس الشعور هو الفرح ولا الحزن ، فحلاوة الايمان المتضمنة من اللذة به والفرح ما يجده المؤمن الواجد حلاوة الايمان ، تتبع كمال محبة العبد لله ، وذلك بثلاثة أمور : تكميل هذه المحبـة ، وتفريقها ، ودفع ضدها ، فتكميلها أن يكون الله ورسوله أحب اليـه مما سواهما ، فان محبة الله ورسوله لا يكتفى فيها بأصل الحب ، بل لابد أن يكون الله ورسوله أحب اليه مما سواهما ... وتفريقها أن يحب المرء لا يحبه الا لله ، ودفع ضـدها أن يكره ضـد الايمان أعظم من كراهته الالقاء فى النار »(٣٥) .

وفى مقابل تصوير القرآن الكريم ما أسماه الباحثون بالسعـادة الدنيوية حسية ومعنوية نجد أيضا ما اعتمدوا عليه من القرآن من آيات استـدلوا بها على ما أسـموه بالشـقاوة الدنيوية حسيـة ومعنوية ، استخلصوها مما ساقه القرآن من خلال سرده للقصص التاريخية التى صورت جماعات من الناس كفرت بنعم الله ، وجحدت بهـا ، وبعبارة أخرى خرجت عن الصراط المستقيم الذى رسمه القانون الالهى ، فكان

---

(٣٣) البقرة : ١٦٥ .

(٣٤) رواه البخارى ومسلم عن أنس بن مالك رضى الله عنه .

(٣٥) انظر : ابن تيمية العبودية ص ١٢٦ .

جزاؤها العقاب المادى الذى صوره فى صور عديدة ، وسنضرب لذلك مثلا بما ورد فى قصة موسى مع آل فرعون : عندما رفضوا الايمان بما جاء به موسى قائلين : « فما نحن لك بمؤمنين »[٣٦] فقال تعالى : « فأرسلنا عليهم الطوفان والجراد والقمل والضفادع والدم ، آيات مفصلات فاستكبروا وكانوا قوما مجرمين »[٣٧] ، وكذلك لما نكثوا عهدهم مع موسى عليه السلام ، قال تعالى : « فانتقمنا منهم فاغرقناهم فى اليم بأنهم كذبوا بآياتنا وكانوا عنها غافلين »[٣٨] ، وفى هذه الآيات نجد رفض الايمان وهو رذيلة ، كما نجد النكوث فى العهد ، وهو أيضا رذيلة ، يقابلها الجزاء من الله فى الدنيا ، ممثلا فى الطوفان والحشرات الضارة بالانسان ، ثم أخيرا فى انهاء الحياة بالاغراق فى البحر ، وهى كلها — كما نرى — ألوان من الشقاء فى الدنيا الذى ينال الكفار ، ويستعمله الوعاظ ورجال الدين فى ترهيب المؤمنين من أجل المحافظة على الدين والتمسك بما جاء فى شريعته . كما أنه يوجد فى القرآن كذلك لون آخر من الشقاء هو الشقاء المتمثل فيما يصيب الناس من ضلال بسبب أعمالهم ، فاذا كان الله يهدى المؤمنين ، فهو لا يهدى الكافرين ، يقول تعالى : « ان الذين لا يؤمنون بآيات الله لا يهديهم الله ، ولهم عذاب أليم »[٣٩] ، ويقول : ان الذين كفروا سواء عليهم أأنذرتهم أم لم تنذرهم لا يؤمنون ، ختم الله على قلوبهم وعلى سمعهم وعلى أبصارهم غشاوة ولهم عذاب عظيم»[٤٠] ، ونلاحظ فى هاتين الآيتين دلالة معينة تربط بين العمل وما يترتب عليه من مسئولية ، وبين النتيجة ، فيربط الله فيهما بين عدم الايمان أو الكفر وبين عدم هدايته لأصحاب هذا العمل .. فهى نتيجة فى الدنيا ، وهى لون من ألوان

---

(٣٦) الأعراف : ١٣٢ .

(٣٧) الأعراف : ١٣٣ .

(٣٨) الأعراف : ١٣٦ .

(٣٩) ابراهيم : ٢٧ .

(٤٠) البقرة : ٥ — ٦ .

الشقاء ، ولكن النتيجة الأكبر والأعظم ، هى ما وعدهم الله تعالى به ، جزاء على ما اقترفوه من أعمال سيئة — بسبب عدم هدايتهم وضلالهم فى الدنيا — من « العذاب الأليم » و « العذاب العظيم » وموقعه فى النار فى الحياة الآخرة .

كما أننا نجد أيضا أن الله سبحانه وتعالى ، اذا كان يحب المؤمنون ويحبه المؤمنون ، وبسبب هذا الحب يتذوقون حلاوة اليمان فى الدنيا ، مما يترتب عليه سعادة المؤمنين فى الآخرة ، فهو لا يحب المعتدين [41] ، ولا الظالمين [42] ، ولا المسرفين [43] ، ولا الكافرين [44] ، ولا الخائنين [45] ، ولا المستكبرين [46] ، وهو كذلك سبحانه مخزى الكافرين [47] . ولا شك أنه اذا كان بالحب يتذوق المؤمن حلاوة الايمان ، فغير المؤمن المحروم من هذا الحب لن يتم له هذا التذوق مما يزيد فى اضلاله وارتكابه للآثام التى تؤدى به الى الشقاء الأعظم فى الآخرة .

واذا كانت الشقاوة فى الدنيا بالمعنى الذى ذكرناه قد ارتبطت بالكافرين فانها أيضا وخاصة بمعناها المادى قد تلحق بالمؤمنين ، وهنا يضيف القرآن دليلا آخر على أن الشقاوة فى الدنيا ليست غاية فى ذاتها مرتبطة بالعمل بالمفهوم الذى نعتقده فى شأن السعادة أو الشقاوة الأخلاقية ، ولكنها قد تكون وسيلة لغاية أخرى ، هى الشقاء الأعظم فى النار بالنسبة للكافرين ، وقد تكون نوعا من الابتلاء ، بالنسبة

(٤١) البقرة : ١٩٠ .

(٤٢) آل عمران : ٥٧ .

(٤٣) الأنعام : ١٤١ .

(٤٤) آل عمران : ٣٢ .

(٤٥) الأنفال : ٥٨ .

(٤٦) النحل : ٢٢ — ٢٣ .

(٤٧) التوبة : ٢ .

المؤمنين ، يبتلى به الله سبحانه المؤمنين من أجل التكفير عن سيئة ارتكبوها لادخالهم الجنة فى الآخرة ، يقول تعالى ، مخاطبا المؤمنين : « لنبلوكم بشىء من الخوف والجوع ونقص من الأموال والأنفس والثمرات ، وبشر الصابرين الذين اذا اصابتهم مصيبة قالوا : انا لله وانا اليه راجعون • أولئك عليهم صلوات من ربهم ورحمة ، وأولئك هم المهتدون »(٤٨) ، فاذا نظرنا الى هذه الآيات نجد الابتلاء بالخوف والجوع والنقص فى المال والأنفس قد يحل فى الدنيا بالمؤمنين ، لاختبار مدى ايمانهم بالله ، ومدى صبرهم على هذا الابتلاء ، فاذا ما صبروا فازوا بالهداية كما فازوا بالصلوات والرحمة من الله ، أى فازوا بالسعادة فى الآخرة • وفى هذا المعنى جاء قول الرسول ﷺ : « اذا أراد الله بعبده الخير عجل له العقوبة فى الدنيا ، واذا أراد بعبده الشر أمسك عنه ذنبه حتى يوافى به يوم القيامة »(٤٩) وقيل أيضا فى هذا المعنى أن المؤمن مركز جزائه ومثوبته هى الآخرة ، فيكفر الله عن سيئاته فى الدنيا بابتلائه فى الشدة والضيق ، وكلما زادت سيئاته وكثرت معصيته زاد شقاؤه فى الدنيا ، يقول النبى ﷺ : أمتى هذه أمة مرحومة ليس عليها عذاب فى الآخرة ، عذابها فى الدنيا ، الفتن والزلازل والقتل »(٥٠) •

نخرج من هذا كله الى أن السعادة أو الشقاوة الدنيوية لا تعد غاية فى ذاتها ، وانما الغاية الحقه والسعادة القصوى انما هى فى السعادة الأخرويه على النحو الذى أشرنا اليه من قبل ، يتأكد هذا اعتبارا بعدم كفاية السعادة الدنيوية من وجهة نظر العدالة الالهية ،

(٤٨) البقرة : ١٥٥ — ١٥٨ •

(٤٩) رواه الترمذى ، وكذا فى الجامع برواية أنس وعبد الله بن مغفل ، وعمار بن ياسر ، وأبى هريرة ، وعزاهم الى المخرجين • ورقم له بالصحة •

(٥٠) رواه أبو داود وانظر فى هذا : محمد زكريا الكاند هلوى ، اسباب سعادة المسلمين وشقائهم فى ضوء الكتاب والسنة ط ٢، سنة ١٩٧٢ ص ٤٠ •

على أساس عدم شموليتها لجميع الأفعال ، من وجهة نظر القانون الأخلاقى فى الاسلام ، حيث أن من الأفعال ما تقع تحت العفو الالهى والمغفرة ، ومنها أيضا ما يحتفظ الله تعالى بالجزاء عليه فى الآخرة ، الأمر الذى لا تخرج معه السعادة الدنيوية عن سائر الجزاءات الطبيعية أو الانسانية — أما الأمر الآخر فى الدلالة على عدم كفايتها فيقوم فى اختلاط الأمر فيها على النحو الذى بيناه ، فهى تارة تعد نوعا من الابتلاء أو الاختبار للصالحين ، يستهدف منه الامتحان لهم أو التطهير من ذنب اقترفوه ، اعدادا لهم لنيل السعادة الحقة فى الآخرة ، وهى تارة أخرى تعد من قبيل الفضل بالنسبة للكافرين والمؤمنين معا ، ولا علاقة لها بسعادة المؤمنين أو شقاوة الكافرين فى الحياة الأخرى . ومن ثم فلا يصح النظر الى السعادة أو الشقاوة فى الدنيا على أنها أمر مستقل على حدة ، بل هى من قبيل الابتلاء أو المحرك للجهد من أجل السعادة الأخروية[٥١] ، التى تؤدى الى انقلاب وجهة نظر الانسان المسلم وتحولها تحويلا كاملا بصدد الحياة الدنيا وشئونها ومعاملاتها ، الأمر الذى يجعله لا يحسب كل ما يظهر من نتائج أعماله ، وثمرات أفعاله فى هذه الدنيا مقياسا حقيقيا للحسن أو القبح والصواب أو الخطأ ، وميزانا ثابتا للحق والباطل أو الفوز والخسران ، ومن أجل ذلك لا يتوقف اتباع المرء للقانون الأخلاقى أو اعراضه عنه على تلك النتائج [٥٢] . وبذلك يقل شأن السعاذة الدنيوية الى الحد الذى لا يجعل لها الباحثون قيمة تذكر بالنسبة الى السعادة الأخروية ، مستندين فى ذلك الى قوله تعالى : « ضرب الله مثلا كلمة طيبة كشجرة طيبة أصلها ثابت وفرعها فى السماء تؤتى أكلها كل حين باذن ربها ، ويضرب الله الأمثال للناس لعلهم يتذكرون ، ومثل كلمة خبيثة كشجرة

---

(٥١) انظر : دكتور محمد عبد الله دراز : دستور الأخلاق فى القرآن ص ٢٦١ — ٢٦٢ .

(٥٢) انظر : أبو الأعلى المودودى : نظرية الاسلام الخلقية ، ترجمة محمد كاظم سباق ، دمشق سنة ١٩٦٠ ص ٦٠ .

خبيثة اجتثت من فوق الأرض ما لها من قرار »[٥٣] ، ممثلين بذلك للدنيا بالشجرة الخبيثة وللآخرة بالطيبة ، ومن هنا كان النهى عن الدنيا بما فيها من سعادة ، لما تحمله فى باطنها من خبث ، يقول تعالى : « ولا تمدن عينيك الى ما متعنا به أزواجا منهم زهرة الحياة الدنيا لنفتنهم فيه ، ورزق ربك خير وأبقى »[٥٤] • ومن أجل ذلك يصبح على المسلم وطبقا للمثل الأعلى فى الأخلاق الاسلامية أن يوازن — حفاظا على سلامة القيمة الأخلاقية ، بين تمتعه بالسعادة الدنيوية وبين حرصه على الفوز بالسعادة الأخرويه ، والموفق اذا رأى نفسه قاصرة على الجمع بين الأمرين (السعادتين) اهتم بما يبقى وأقل العناية بما يفنى ، وآثر الحياة الآخرة على الدنيا ، فلا يلتفت الى الدنيا الا بقدر ما يتبلغ به الى الآخرة[٥٥] • ومن أجل ذلك فقط ربط السلف الصالح فى هدوء وتقوى ، ودون تشاؤم أو يأس بين الحياة الدنيا بما فيها ، وبين نهايتها التى تتمثل فى الموت ، الذى تتلاشى معه جميع السعادات الدنيوية ، مؤكدين أن هذا هو موقف الانسان العاقل ، وكل موقف دون ذلك بعيد عن الاتصاف بالعقلانية فى السلوك[٥٦] • الأمر الذى ينبغى معه على العاقل أن يلتزم بذكر الموت على الأوقات كلها •• لأنه خير موجز لحال الدنيا بما فيها من سعادات • ودنيا أو سعادة هذه حالها لا يغتر المؤمن ولا يركن الى ما فيها[٥٧] بل يكون تعلقه باستمرار بما هو أبقى وأدوم ، ذلك الذى يتمثل فى السعادة الأخروية ، لا فيما يطلق عليه السعادة الدنيوية •

---

(٥٣) ابراهيم : ٢٤ — ٢٦ •

(٥٤) طه : ١٣١ ، وانظر : الراغب الأصفهانى : الذريعة الى مكارم الشريعة ص ١١ •

(٥٥) الراغب الأصفهانى : تفصيل النشاتين ، وتحصيل السعادتين ، حلب (بدون تاريخ) ص ٦١ — ٦٢ •

(٥٦) البستى (أبو حاتم محمد بن حبان) : روضة العقلاء ونزهة الفضلاء ، الحلبى ، مصر سنة ١٩٥٥ م ص ٢٥٩ •

(٥٧) المصدر السابق ص ٢٦٢ •

الوسيلة الى السعادة :

اذا كنا قد انتهينا فيما سبق الى أن السعادة الحقيقية كما حددها الكتاب والسنة هى « السعادة الأخروية » المتمثلة فى الجنة ، فما هى الوسيلة أو السبيل الى ذلك ؟ ونعتقد أننا نستطيع أن نعرف الاجابة على هذا اذا ما عرفنا من هم الذين سيدخلون الجنة . وفى هذا نجد القرآن الكريم يربط فى آيات عديدة بين الايمان وعمل الصالحات وبين دخول الجنة ، يقول تعالى : « وبشر الذين آمنوا وعملوا الصالحات أن لهم جنات تجرى من تحتها الأنهار »(٥٨) . ويعنى هذا كما يقول الطبرى أن الله سبحانه وتعالى قد أمر نبيه محمدا ﷺ ، بابلاغ بشارته خلقه الذين آمنوا به وبمحمد ﷺ وبما جاء به من عند ربه ، وصدقوا ايمانهم ذلك واقرارهم بأعمالهم الصالحة ، فقال له يا محمد بشر من صدقك أنك رسولى ، وأن ما جئت به من الهدى والنور فمن عندى ، وحقق تصديقه ذلك قولا بأداء الصالح من الأعمال التى افترضتها عليه وأوجبتها فى كتابى على لسانك ، عليه ، أن له جنات تجرى من تحتها الأنهار خاصة ، دون من كذب بك ، وأنكر ما جئته به من الهدى من عندى ، وعاندك ، ودون من أظهر تصديقك أن ما جئته به فمن عندى قولا ، وجحده اعتقادا ، ولم يحققه عملا ، فان لأولئك النار التى وقودها الناس والحجارة معدة عندى »(٥٩) .

وهذا يعنى أن الطريق الموصلة الى السعادة تقوم على أمرين : أولهما يتعلق بالتصديق والآخر يتعلق بالتطبيق . أما ما يتعلق بالتصديق فهو ما وضحه نبى الاسلام من خلال « حديث الايمان » عندما سأله جبريل : ما الايمان ؟ فقال ﷺ : « أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله

---

(٥٨) البقرة ٠ ٢٥ .

(٥٩) الطبرى : التفسير طبع المعارف بمصر ، المجلد الأول ص ٣٨٣ — ٣٨٤ .

واليوم الآخر ، والقدر خيره وشره »[٦٠] . وأما ما يتعلق بالتطبيق فهو كمال الايمان ، لأن الايمـــان هو « ما وقر فى القلب » وهو ما سمى بالتصـــديق ، « وما صـــدقه العمل » وهو ما سمى بالتطبيق ، أى ما صدقنا به ، فى سلوكنا وعملنا ، أى العمل وفقا لـــا أمرنا الله به وما نهانا عنه فى كتبه وعلى لسان رسله ، وطبقا لـــا تمليه علينا عقيدتنا باليوم الآخر ، وهو ما سمى فى القرآن بـــ « الصالحات »[٦١] ، ومن أجل ذلك فسرها المفسرون بأنها « كل ما استقام بدليل العقل والكتاب والسنة » ، وفسرها البعض الآخر بأنها طاعة الله واقامة حـــدوده ، وأداء فرائضه واجتناب محارمه [٦٢] ، ولا خلاف بين التفسيرين .

والصالحات بهذا المعنى تنطوى على نوعين من الأعمال : النوع الأول منها يقوم على أداء أعمال خالصة مثل الصلاة والزكاة والصـــوم والحج ، أو ما يسمى بالعبادات وهى تلك التى تحدد علاقة الانسان بالله سبحانه وتعالى من حيث القيام بعبادته امتثالا لقوله تعـــالى : « ما خلقت الجن والانس الا ليعبدون »[٦٣] ، وفى هذا المقام نشير الى أنه لا فصل فى الاسلام بين العبادات وبين القيم الأخلاقية المؤدية الى الفوز بالسعادة ، فان العبادات الاسلامية فى حقيقتها تنتهى الى تأكيد القيم الخلقية ، فالصلاة والصوم والحج وما الى ذلك لا تصح عند الله ما لم تنه عن الفحشاء والمنكر والبغى ، وكل متأمل فى الأديان لابد أن يلاحظ أن الفرائض الدينية التى شرعها الاســـلام ذات وشائج قوية تربطها بالمبادىء الأخلاقية التى تحقق كرامة الانسان [٦٤] . وقد أورد

---

(٦٠) الأربعين النووية ، وشرحها للنووى ص ١٤ .

(٦١) الكشاف — المجلد الاول ص ٢٥٥ .

(٦٢) تفسير الطبرى — المجلد الثانى ص ٢٨٧ .

(٦٣) الذرايات / ٥٦ .

(٦٤) دكتور عثمان أمين : الجوانية — أصول عقيدة وفلسفة ثورة ، دار القلم ، القاهرة سنة ١٩٦٤ ص ١٩٠ .

ابن قيم الجوزية من أحاديث الرسول ﷺ ما يؤيد الارتباط بين الصوم وما يترتب عليه من سلوك أخلاقى ، من نحو قوله ﷺ : « من لم يدع قول الزور والعمل به والجهل ، فليس لله حاجة أن يدع طعامه وشرابه » وقوله : « رب صائم حظه من صيامه الجوع والعطش »[٦٥] . وذلك يذكرنا بجانب آخر من جوانب الايمان الذى يحمل نفس السمة ــ سمة الارتباط بين التصديق والعمل ــ ألا وهو الايمان بالحياة الآخرة ، وأن السعادة الحقيقية أو الشقاوة الحقيقية انما تكون فى الآخرة وليس فى الدنيا ، هذا التصور أو هذا الاعتقاد انما يقلب وجهة نظر الانسان ، ويحوله تحويلا بصدد الحيــاة الدنيا وشــئونها ومعاملاتها ، ويجعله لا يحسب كل ما يظهر من نتائج أعماله وثمرات أفعاله فى هذه الدنيا مقياسا حقيقيا للحسن والقبح ، والصحة والخطأ ، ومن هذا يستفيد أمرين فى غاية الأهمية ، وهو فى سبيله الى السعادة ، أحدهما ثبــات المبادىء الأخلاقية ، وثانيهما أنه يتأتى لسلوكه الخلقى قرار وتمكن لا يخشى عليه من الميل ، ما دام هو ثابتا فى الدين وقلبــه مطمئن بالايمان ، بالاضافة الى تحرير روح الانسان من عدم الاكتراث بالغاية أو بالمصير ، والركون الى ما هو زائل فى الدنيا ، ولهذا ينبغى على المسلم أن يضع منهجه فى هذه الحياة على أساس أن الغاية ليست هنا ولكنها هناك فهى السعادة الأخروية ، لا اللذات الدنيوية ، وأنه لا سبيل الى الظفر بها الا بالتحرر من روح عدم الاكتراث بالمصير ، تلك الروح الفاسدة التى سادت فى هذه الأيام حتى اذا ما استيقظ ضميره وأحس بأن الأمر خطير بل فى غاية الخطورة كان عليه بعد ذلك أن يدرك فى وضوح تام أن نزعة اللادينية السائدة شر من نزعة الاستهتار ، ، فالسلوك الانسانى أمر يجب أن يمليه الدين يسيطر عليه الايمان .. يجب أن يستمد من كتاب الله وسنة رسوله ، فلا سبيل الى النجاة فى

---

(٦٥) انظر : ابن قيم الجوزية ، كتاب الوابل الصيب من الكلم الطيب ــ مجموعة الحديث ، الرياض ، سنة ١٣٨٩ هـ ص ٦٤٧ .

الآخرة والفوز فيها إلا بالرجوع الى الدين كدستور للحياة ، وأخذه بقوة ، وتنفيذ ما يتضمنه من فروض وواجبات [٦٦] .

أما النوع الآخر من الأعمال الذى تتضمنه « الصالحات » غير الأعمال التعبدية ، فهو تلك الأعمال التى يتضمنها سلوك الانسان تجاه نفسه وتجاه الآخرين ، ليصل به الى الفوز بالسعادة ، ويتضمن ذلك المجال على سبيل المثال لا الحصر ، الانفاق من المال الخاص على الغير من الفقراء والمساكين، يقول تعالى:«والذين فى أموالهم حق معلوم للسائل والمحروم »[٦٧] ، كما يتضمن التحلى بالعفة يقول تعالى : « والذين هم لفروجهم حافظون الا على أزواجهم أو ما ملكت ايمانهم فانهم غير ملومين »[٦٨] وكذلك التحلى بالأمانة والوفاء ، يقول عز وجل : « والذين هم لأماناتهم وعهدهم راعون »[٦٩] ، ومنه الحرص على قول الحق وتجنب قول الزور ، وعدم كتمان الشهادة ، يقول عز وجل : « والذين بشهاداتهم قائمون »[٧٠] ومنه التحلى بالصبر والعفو ، يقول تعالى : « والذين صبروا ابتغاء وجه ربهم وأقاموا الصلاة ، وأنفقوا مما رزقناهم سرا وعلانية ، ويدرءون بالحسنة السيئة ، أولئك لهم عقبى الدار »[٧١] . وكذا الاحسان الى الوالدين ، والتحلى بفضيلتى الشكر والتوبة ، يقول تعالى : « ووصينا الانسان بوالديه احسانا ، حملته أمه ووضعته كرها ، وحمله وفصاله ثلاثون شهرا . حتى اذا بلغ أشده وبلغ أربعين سنة ، قال : رب أوزعنى أن أشكر نعمتك التى أنعمت على

---

(٦٦) ابراهيم اللبان : المسلم ، حياته وايمانه ، نشر لجنة البيان العربى مصر سنة ١٩٦٧ ص ١٠٢ — ١٠٣ .

(٦٧) المعارج / ٢٤ .

(٦٨) المعارج / ٢٨ — ٢٩ .

(٦٩) المعارج / ٣١ .

(٧٠) المعارج / ٣٢ .

(٧١) الرعد / ٢٢ — ٢٤ .

وعلى والدى وأن اعمل صالحا ترضاه ، وأصلح لى فى ذريتى انى تبت اليك وانى من المسلمين • أولئك الذين نتقبل عنهم احسن ما عملوا ونتجاوز عن سيئاتهم فى اصحاب الجنة ، وعد الصدق الذى كانوا يوعدون »[72] •

هذه نماذج من الفضائل العملية التى اذا ما تحلى بها الانسان المسلم بالاضافة الى ايمانه وتصديقه ، فاز بالجنة التى هى السعادة الحقيقية فى الآخرة •

درجات السعادة :

هل هناك درجات للسعادة فى الكتاب السنة أم هو لون واحد ودرجة واحدة من السعادة ، من فاز بها فقد فاز بالسعادة كلها ، بحيث لا يوجد فرق بين سعيد وسعيد ؟ هذا ما سنحاول البحث عن اجابة له فى هذه الفقرة •

اذا كنا قد انتهينا الى أن السعادة الحقيقية فى الكتاب والسنة هى السعادة الأخروية ، فاننا لم ننكر أيضا أن فى الدنيا أمر آخر سماه الباحثون فى الأخلاق الاسلامية بالسعادة ، ولكنهم أجمعوا على أنها سعادة فانية وزائلة فى مقابل السعادة الحقيقية التى هى فى الفوز بالجنة فى الآخرة ، بل ذهبوا الى أكثر من ذلك الى أن ما أسموه بالسعادة فى الحياة الدنيا ، كان كذلك فقط على سبيل المجاز ، أو على أساس أنه موصل الى السعادة الحقيقية ، يقول الغزالى : « اعلم أن السعادة الحقيقية هى الأخروية ، وما عداها سميت سعادة اما مجازا أو غلطا كالسعادة الدنيوية التى لا تعين على الآخرة ، واما صدقا ولكن الاسم على الأخروية أصدق ، وذلك كل ما يوصل الى السعادة الأخروية ويعين

---

(٧٢) الأحقاف / ١٥ — ١٦ •

Cf . Toshihiko izutsu; The structure of the Ethical terms in the Koran, p. 103 - 107.

عليه . فان المرصل الى الخير والسعادة قد يسمى خيرا وسعادة »[٧٣] .
ومن ثم نستطيع أن نقول بأنه يوجد درجتان من السعادة ، أيا كانت ماهية كل منهما ، احداهما ادنى من الأخرى ، هما السعادة الدنيوية وهى الأدنى ، والسعادة الأخروية ، وهى الأعلى والأقصى .

وفى اطار هاتين الدرجتين ، اذا صح تسميتهما كذلك ، أشار القرآن الى درجات يفرق بها بين حظ البشر من كل منهما . فعن السعادة الدنيوية ، يقول تعالى : « ورفع بعضكم فوق بعض درجات ليبلوكم فيما آتاكم .. »[٧٤] ، بمعنى أن الله سبحانه وتعالى قد فرق بين نصيب كل انسان فى هذه الدنيا ، من سائر أنواع الرزق ، فجعل هذا غنيا وذاك فقيرا ، وكذا من السلطان والعزة والقوة ، فجعل هذا قويا عزيزا ، وذاك ضعيفا ذليلا ، هذا على الرغم مما نص عليه فى الآية من أن كل هذا لا يعد غاية فى ذاته ، بل قد يكون أحيانا نوعا من الابتلاء يختبر فيه الانسان ، قد يكون الفقير أو الذليل هو الفائز بالسعادة الحقيقية فى الآخرة ، لعدم قيام الغنى أو القوى فى الدنيا بأداء حق الله فى ذلك ، واستخدامه فيما يفيد نفسه وغيره من الناس ، الأمر الذى يكون فيه المال مثلا مجلبا للشقاوة الأخروية . أما بالنسبة للسعادة الأخروية،فيشير القرآن الى ما يعتبر الدرجة العليا من السعادة،ممايستنتج معه وجود درجات للسعادة فى الآخرة ، فعن الدرجة القصوى من درجات السعادة الأخروية يقول تعالى : « قل أؤنبئكم بخير من ذلكم ، الذين اتقوا عند ربهم جنات تجرى من تحتها الأنهار خالدين فيها وأزواج مطهرة ورضوان من الله ، والله بصير بالعباد »[٧٥] ، والى مثل هذا أشار رسول الله ﷺ فيما رواه الامام البخارى »[٧٦] .

---

(٧٣) الغزالى : ميزان العمل ص ٩٠ — ٩١ .
(٧٤) الأنعام / ١٦٥ .
(٧٥) آل عمران / ١٠ .
(٧٦) انظر : صحيح البخارى ، باب كلام الرب مع أهل الجنة جـ ٩ من طبعة الشعب ، القاهرة ، ص ١٨٤ — ١٨٥ .

واذا كان قد تأكد بالكتاب والسنة وجود درجة عظمى من السعادة الأخروية ، هى رضوان الله سبحانه وتعالى ، فان القرآن يفاضل أيضا بين درجات السعداء ، دون أن يشير الى هذه الدرجة العظمى من السعادة . يقول تعالى : « وما لكم الا تنفقوا فى سبيل الله ولله ميراث السموات والأرض ، لا يستوى منكم من أنفق من قبل الفتح وقاتل ، أولئك أعظم درجة من الذين أنفقوا من بعد وقاتلوا ، وكلا وعد الله الحسنى ، والله بما تعملون خبير »[77] . والله يشير بذلك الى « التفاوت بين المنفقين .. قبل فتح مكة .. قبل عز الاسلام وقوة أهله ودخول الناس فى دين الله أفواجا ، وقلة الحاجة الى القتال والنفقة فيه ، ومن أنفق من بعد الفتح .. أولئك الذين انفقوا قبل الفتح وهم السابقون الأولون من المهاجرين والأنصار ، الذين قال فيهم النبى ﷺ : » لو أنفق أحدكم مثل أحد ذهبا ما بلغ مد أحدهم ولا نصيفه » .. وكل من الفريقين قد وعده الله بالمثوبة الحسنى ، وهى الجنة مع تفاوت الدرجات[78] . كما ورد أيضا وفى موضع آخر ، تفضيل الله سبحانه وتعالى — فى درجات الجنة — المؤمنين الذين يجاهدون فى سبيل الله بأنفسهم وأموالهم على المؤمنين الذين لا تتاح لهم فرصة وهذا الجهاد من أولى الضرر ، مع وعده لكل منهما بالمثوبة بالجنة لايمانه ، وذلك لفضل المؤمن المجاهد على المؤمن الذى لا يتمكن من الجهاد[79] .

ونخرج من هذا كله الى أن هناك درجات السعداء أو السعادة فى الجنة ، وان كنا لم نستطع تحديد ماهية هذه الدرجات تحديدا دقيقا يبين حدود كل درجة وذلك لقصور علمنا بماهية الجنة والنار ، أو بماهية السعادة الأخروية .

---

(٧٧) الحديد / ١٠ .

(٧٨) الزمخشرى : الكشاف — المجلد الرابع ص ٦٢ .

(٧٩) انظر : النساء / ٩٥ ، وتفسير الطبرى — ط . المعارف المجلد / ٩ ص ٩٥ .

حكم وتقـدير :

وبعد .. فان الحديث عن السعادة والشقاوة فى الأخلاق الاسلامية بصورها المختلفة مى الدنيا والاخرة — كما رأيناها فى الكتاب والسنة — يدعونا أن نقف وقفة تحليلية لهذا كله ، فنقول : انه اذا كانت فلسـفة الأخلاق غير الاسلامية تدور دائما حول تصوير المثل الأعلى فقط فهى بذلك تقصر ادراكه على الصفوة الممتازة من البشر الذين حباهم الله بفطرة فائقة تمكنهم من ادراك هذا المثل الأعلى ، أو حتى من الاقتراب منه مما يترتب عليه اهمال من هم دون ذلك . أما الأخلاق الاسـلامية فقد عنيت بالبشر جميعا ، وبالتالى وسعت من مفهوم المثل الأعلى بحيث شمل الناس جميعا . كل فى امكانه أن يدرك جانبا منه بحسب قدرته وامكانياته التى فطره الله عليها . ومن أجل ذلك واعتبارا بأولئك — من البشر — الذين ليس لهم قدر كبير من الفطرة الفائقة عبر الاسـلام عن السعادة بكلمة « الجزاء » ، بل أكثر من هذا ربط الحـديث عن السعادة بالحديث عن « العقاب » أو « الشقاوة » . وقد يتبادر الى الذهن أن السعادة فى الأخلاق الاسلامية على هذا النحو قد تحولت الى غاية أخلاقية على النحو الذى نجده عند النفعيين ، ونحن قد أثبتنا من قبل أنها مجرد مضمون للواجب فى الأخلاق الاسلامية ، كما أنه قد يتبادر الى الذهن أيضا التساؤل عن أهمية « العقاب » ونحن بصـدد الحديث عن السعادة ؟ .

ولعل فى التأكيد على اهتمام الاسلام بالقيمة الأخلاقية فى ذاتهـا حتى من خلال تناوله الحديث عن السعادة والعقاب بالصورة التى أثارت هذه التساؤلات ما يجيب على ذلك ، ففى الأخلاق الاسلامية حيث عدم الفصل بين الدين والأخلاق كما هو شأن الفلسفات الأخرى ، توجه الأمر الى الناس جميعا على مختلف قدراتهم وامكانياتهم وحظهم من الفطرة السليمة ، ومن هنا وجدنا الأخلاق الاسلامية لم تقتصر على

تصوير السعادة الأخلاقية فقط متمثله فى « رضوان الله تعالى » بل نجدها قد اهتمت بما هو دون ذلك من سعادات ، ولعل الحكمة فى ذلك تقوم فى محاولتها الارتقاء دائما بالانسان ، حسب امكانياته ، من درجة الى التى تليها فى الرقى ، الى أن تصل به الى أفضلها ، كل بالأسلوب والطريقه التى تناسبه وتتفق مع ادراكاته ومقومات شخصيته .

وللهدف نفسه واعتدادا بالقيمه الأخلاقية فى ذاتها كان الحديث عن العقاب ، ادراكا من المشرع انه اذا كان الرجاء فى السعادة من شأنه أن يدعو الانسان الى الارتقاء والتحلى بالفضيله ، فان الخشية من العقاب أيضا من الممكن ان تؤدى الى نفس الهدف ، وهو الابتعاد عن الرذيلة ، والاقتراب من الفضيله ، والارتقاء بالنفس الانسانية ، يقول الامام على فى صفة المتقين : « ... نزلت أنفسهم منهم فى البلاء كالتى نزلت فى الرخاء ، لولا الأجل الذى كتب الله لهم ، لم تستقر أرواحهم فى أجسادهم طرفة عين ، شوقا الى الثواب وخوفا من العقاب ، عظم الخالق فى أنفسهم فصغر ما دونه فى أعينهم ، فهم والجنة كمن قد رآها فيها متنعمون ، وهم والنار كمن قد رآها فهم فيها معذبون »[(٨٠)] . كما أن الامام ابن تيميه قد ذهب فى بيان المعنى نفسه الى أن سلوك الانسان يقوم على أمرين : العمل والارادة ، والارادة تأتى مصحوبة اما بالحب أو بالكراهية ، أو بعبارة أخرى مصحوبة بالرجاء أو بالخوف ، ومن الممكن مع توفر الارادة مصحوبة بأى من الأمرين أن يصل الانسان الى نفس العمل . وبالنسبة لتصور عمل الخير ، وهو المؤدى الى السعادة على أنه يقوم فى طاعة الله فان الارادة المصحوبة بالحب أو الرجاء فى السعادة تقود صاحبها الى طاعة الله ؛ والارادة المصحوبة بالخوف أو البغض للشقاء أو العقاب تقود صاحبها الى عدم معصية الله . وبذلك تكون النتيجة واحدة ، كلاهما تقود الى الحفاظ على القيمة الأخلاقية ، وبالتالى الى ما فيه سعادة الانسان فى الدنيا والآخرة ، وفى ذلك يقول

---

(٨٠) الطبرى (الفضل بن الحسن بن الفضل) ، مكارم الأخلاق ، الحلبى بمصر سنة ١٣١١ ص ١٦٥ .

ابن تيميه : « فالعبد لا يتصور أن يتحرك قط الا عن حب أو بغض وارادة » ، ولهذا قال النبى ﷺ : « أصدق الأسماء حارث وهمام .. فكل انسان له حرث وهو العمل وله هم ، وهو أصل الارادة ، ولكن تارة يقوم بالقلب من محبة الله ما يدعوه الى طاعته ، ومن اجلاله والحياء منه ما ينهاه عن معصيته ، كما قال عمر رضى الله عنه : نعم العبد صهيب ، لو لم يخف الله لم يعصه ، أى هو لم يعصه ولو لم يخفه ، فكيف اذا خافه ، فان اجلاله واكرامه لله يمنعه من معصيته . فالراجى الخائف اذا تعلق خوفه ورجاؤه بالتعذب باحتجاب الرب عنه والتنعم بتجليه له فمعلوم أن هذا من توابع محبته له ، فالمحبة هى التى أوجبت محبة التجلى والخوف من الاحتجاب » [٨١] .

وبالاضافة الى ذلك فنحن اذا تأملنا عرض القرآن لمسألة العقاب فى الاسلام لوجدناه — أى العقاب — قد جاء متناسبا فى الشدة من حيث قسوته مع نوع الجريمة ، أو مع مدى اهدارها للقيمة الأخلاقية .

ومن هنا يتضح اعتداد الاسلام بالقيمة الأخلاقية أساسا ، وترتيبا على ذلك يكون العقاب ، ودوره الأساسى هو محاولة تنبيه الانسان الى مدى الجرم الذى ارتكبه ، وبالتالى دعوته الى عدم تكراره ، وردع الآخرين ، بتنفيذ العقوبة على المجرم ، عن طريق لفت أنظارهم الى مدى أثر الجريمة على اهدار القيمة الأخلاقية ، وبمقدار هذا الأثر ، ومقدار القيمة الأخلاقية التى يلحق بها ، وما قابل ذلك من جزاء كان سلم القيم فى الأخلاق الاسلامية .. الذى نضرب له مثلا بثلاث منها مرتبة من أعلى الى أدنى ، أولهما جريمة الزنا ، وما تلحقه من أثر على الشرف كقيمة أخلاقية ، ومن هنا كان عقاب الزانى أو الزانية « المحصن » هو الرجم [٨٢] ، وهى عقوبة لا رحمة فيها ، أما ثانيتها فهى جريمة السرقة ،

---

(٨١) مجموع فتاوى شيخ الاسلام أحمد بن تيمية — المجلد العاشر (علم السلوك) ص ٦٣ — ٦٤ ، طبع الرياض ١٣٨٢ هـ .

(٨٢) النور / ٢ — ٣ .

وهى اعتداء على قيمة حق الملكية للغير ، وهى أقل من الأولى ، ومن هنا كان العقاب عليها متناسبا معها ، وهو قطع الأيدى (٨٣) ، أما ثالثتها فهى جريمة القتل ، وهى جريمة ضد حق النفس فى الحياة ، ووزنها يأتى بعد الزنا والسرقة ، ومن ثم كانت عقوبتها أقل قسوة ، حيث تتدرج بين القصاص الدية أو الفدية والعفو (٨٤) « وبهذا يتضح جليا أنه ليس للعقوبة فى الاسلام قيمة فى ذاتها ، بل هى وسيلة للتنبيه الى ما قد يضير القيمة الأخلاقية (٨٥) • واعتبارا باختلاف تحديد النظرة الاسلامية للقيم واستمدادها اياها من العقيدة ، كان اختلاف القوانين الأخلاقية ، ونوع الجزاء الذى تقرره على الأعمال التى تهــدر هــذه القيم ، عن موقف القوانين والفلسفات غير الاسلامية • ولنأخذ مثالا على ذلك من نظرة الشعوب غير الاسلامية الى جريمة الزنا ، وصلتها بالقيم الأخلاقية ، حيث نرى فيما ورد عنها من عقوبات أن الزانية لا توقع عليها عقوبة اذا زنت برضاها ولم تكن متزوجة ، أو كانت متزوجة ولم يرفع زوجها الدعوى عليها ، أو رفعها ولم تسمع منه ، أو سمعت منه ولكنه أوقف الاجراءات ، كما أن الزانى لا يعاقب اذا زنى بأمرأة غير متزوجة برضاها أو متزوجة ولكن زوجها لم يرفع الدعوى أو رفعها ولم تسمع منه ••• واذا زنى الزوج خارج منزل الزوجية فلا عقوبة عليه (٨٦) • وواضــح من هذا أن هذه القوانين قد انعكست عن مجتمعات فقدت الاحساس بالقيمة الأخلاقية ، التى رأى الاسلام أنها تهدر بارتكاب الزنا ، ذلك الاحساس الذى لم يفتقده مجتمعنا الاسلامى بعد ، على الرغم مما هو مدون فى قوانينه الوضعية المستوردة ، والبعيدة عن أساس أخلاقياتنا المستمدة من تراثنا وعقيدتنا الاسلامية •

---

(٨٣) المــائدة / ٣٨ — ٣٩ •

(٨٤) البقرة / ١٧٨ — ١٧٩ •

(٨٥) انظر : دكتر دراز ، دستور الأخلاق فى القرآن ص ٣٩٩ •

(٨٦) انظر نص هذه المواد من قانون العقوبات فى :
دكتور على عبد الواحد وافى : الاسلام فى المجتمع العربى ، نشر مكتبــة المنــار بالكويت ، ص ٣ — ٨ •

الفصل الثالث

السعادة الأخلاقية عند المتصوفة المسلمين

للحديث عن السعادة الأخلاقية عند المتصوفة المسلمين أهمية خاصة ، ذلك لأننا نرى أنه الموضوع الذى يتناول صميم القضية التى نقوم بمعالجتها ، فهم ـ أى المتصوفة ـ فى مقدمة المدارس الاسلامية التى عنيت بموضوع السعادة ، كما أنهم أيضا ، وخاصة متصوفة القرن الثالث والرابع منهم ـ أى قبل أن يختلط التصوف بالفلسفة ـ قد عبروا عن وجهة النظر الاسلامية الخالصة ، دون تبعة مباشرة لهذا الفكر أو ذاك ، ولا نعنى بهذا أنهم لم يتأثروا بفكر غيرهم ، ولكننا نقصد أنهم استطاعوا أن يستوعبوا التعاليم الاسلامية الواردة فى الكتاب والسنة فضلا عن استيعابهم لما يتفق معهم من أفكار أخرى خارجة عن البيئة الاسلامية ، وأن يصهروا هذا جميعه ، ويقدموا من هذا كله نظرة اسلامية خالصة ، هذا فيما يتعلق بالفكر الصوفى الاسلامى بصفة عامة ، أما فى مجال الأخلاق ، فنقول مع استاذنا الدكتور الطويل ، يكاد لا يخطىء من يقول ان فلسفة الأخلاق فى الاسلام قد نبتت فى ظل التصوف ، ونمت بجهود أهله الذين عبروا بحياتهم العملية عن نوع من المثل الأخلاقى الأعلى وفلسفوه بتأويلاتهم التجربة التى عاشوها ، وقد شبه الكثيرون منهم علم الأخلاق بعلم الطب ، وعدوا الرذائل أمراضا نفسية ، وجعلوا صناعة طبيب الأرواح مداواة الأمراض وحفظ الصحة ابتغاء السعادة [1] .

وفى هذا الفصل نحاول عرض وجهة نظر المتصوفة فى السعادة

---

(1) دكتور توفيق الطويل : فلسفة الأخلاق الصوفية عند ابن عربى ، مقال فى الكتاب التذكارى لابن عربى فى الذكرى المئوية الثامنة لميلاده ، الهيئة المصرية العامة للنشر ، القاهرة سنة ١٩٦٩ م ص ١٥٧ .

الأخلاقية ، محاولين بذلك تصوير مذهبهم فى الأخلاق ، وبصفة خاصة بيان مذهبهم فى السعادة الأخلاقية ، كغاية للسلوك الأخلاقى عندهم ، ومن ثم نتناول بالحديث بيان مفهومهم للسعادة ثم وسائلهم لادراكها ، مع بيان درجات السعادة عندهم وأخيرا نحاول أن نصور شيئا من الأشباه والنظائر لنظرتهم قديما وحديثا •

مدلول السعادة عند المتصوفة :

يركز الصوفية على ما سموه بعلم الباطن فى مقابل علم الظاهر ، أو علم الحقيقة فى مقابل علم الشريعة ، وهذا مما ألبسه عليهم أبليس فيما يقول ابن الجوزى (٢) • ولذلك فقد أصطنع الصوفية الرمز والتلويح دون التصريح للتعبير عن علومهم مما جعل من العسير جـدا تحديد مقاصدهم وأهدافهم ، سيما اذا كان الأمر يتعلق بحقيقة يقصرونها على أنفسهم مثل موضوع السعادة ، التى يستشعرونها هم دون غيرهم عن طريق ما يسمونه بالذوق أو الوجد أو الحب أو ما شابه ذلك من حالات يعيشونها هم فقط كأفراد ، الأمر الذى يصعب معه على الباحث من غيرهم أن يحدد كنه موضوع مثل السعادة • ومن أجل ذلك يذهب « نيكلسون » الى أن مسألة كهذه لا يمكن أن يصل فيها الباحث الا الى أحكـام عامة بعيدة كل البعد عن التحديد ، فان صوفية الاسلام شأنهم فى ذلك شأن الصوفية جميعا يدركون أن الغاية التى يتجهون الى تحصيلها من الطريق الصوفى ليست مما يقع فى نطاق العلم أو الوصف بالألفاظ • فليس لغير من يتذوق أحوال الصوفية أن يفهم هذه الأحوال ، وليس لهم أنفسهم الا أن يتذوقوها (٣) • الا أننا نرى أن رأى « نيكلسون » هذا ليس هو الرأى الوحيد الذى يجمع عليه الباحثون فى هذه المسألة ، بل نجد غيره من الباحثين فى التصوف الاسلامى ، بل ومن المتصوفة أنفسـهم من يحدد لنا المقصود بالسعادة عند المتصوفة ، فأستاذنا الدكتـور محمد

---

(٢) ابن الجوزى : تلبيس ابليس ص ٣٢١ .

(٣) نيكلسون : فى التصوف الاسلامى وتاريخه ص ٩٧ •

مصطفى حلمى — رحمه الله — مثلا يرى أن « التصــوف الاسلامى باعتباره علما لبواطن القلوب يمكن أن يعرف بأنه رياضة القلب ومجاهدة النفس بحيث تحصل الأذواق ، وتقع المشاهدات ، وفى هذه المشاهدات وتلك الأذواق تنكشف الحقائق وتعرف الدقائق، ويعرف الانسان ربه معرفة يقينية لا يأتيها الشك من بين يديها ولا من خلفها ، ويستشعر من معرفته هذه سعادة لا تعدلها سعادة أخرى ، مهما كانت هذه السعادة حسية أو عقلية »[٤] ولعل الاشارة هنا الى السعادة التى يجدها الصوفى نتيجة لرياضته ومجاهداته من مشاهدات وأذواق هى كل ما يجده الصوفى من سعادة فى الدنيا بعد رفضه للسعادة الدنيوية بمعناها المعروف ، وهو بكل هذا يشير الى السعادة الأخروية التى لا تعدلها سعـــادة ، والتى وصفها الامام الغزالى فى كلمات موجزة دقيقة بقوله : « السعادة الأخروية التى نعنى بها بقاء بلا فناء ، ولذة بلا عناء ، وسرور بلا حزن ، وغنى بلا فقر ، وكمالا بلا نقصان ، وعزا بلا ذل • وبالجملة كل ما يتصور أن يكون مطلوب طالب ومرغوب راغب ، وذلك أبد الآباد ، على وجــه لا تنقصه تصرم الأحقاب والآباد • بل لو قدرنا الدنيا مملوءة بالدرر وقدرنا طائرا يختطف فى كل ألف سنة حبة واحدة منها لفنيت الدرر ولم ينتقص من أبد الآباد شيء »[٥] ، بل نراه فى موضع آخر يصور لذات الآخرة بصورة يحتقر معها الانسان كل ما يراه من لذات فى الدنيا ، ويهون عليه التضحية بالأخيرة من أجل الأولى ، بل ويهون عليه كل ما يبذله من أجلها وما يلحقه بسببها من فوات نعمة أو وقوع نقمة فى الدنيا [٦] • الا أنه اذا كان ذلك كذلك فى أمر السعادة الأخروية ، فاننا

---

(٤) دكتور محمد مصطفى حلمى : الخصائص الأخلاقية للرياضات والأذواق والصوفية فى مجلة معهد الدراسات الاسلامية — العدد الأول ١٩٥٨ م ص ١٩٣ — ١٩٤ •

(٥) ابو حـــامد الغزالى : ميزان العمـــل ، المطبعـــة العربيـــة ، مصر ١٣٤٢ هـ ص ٣ •

(٦) ابو حامد الغزالى : منهاج العابدين ، دار احياء الكتب العربية ، القاهرة (بدون تاريخ) ص ٧٠ •

نرى أن الأمر يحتاج الى مزيد توضيح وتحديد لنوعية ما يتذوقه الصوفية المسلمون من مشاعدات وأذواق فى حياتهم الدنيـا ، وهم فى طريق اعدادهم لأنفسهم للسعادة الأخروية ، وفى هذا قيل : ان المريد من الممكن ان ينشأ له بالمجاهدة والعبادة أحوال ترسخ فتصير مقامات ، ولا يزال يترقى من مقام الى مقام الى أن يصل الى مقامى التوحيـد والمعرفة ، وهما الغاية المطلوبة للسعادة (٧) . ومن ثم ، فقد اتخذ تصوير السعادة عند الصوفية صور معينة ومحددة منذ نشأة التصوف ومع تطوره ، وقد لازم الشعور بالسعادة هذه الصور التى سنستعرضها فيما يلى :

الطمع فى الجنة والنجاة من النار :

ولعل أول مفهوم للسعادة عند الصوفية قد أقاموه حول السعادة الأخروية ، بمعنى الطمع فى الجنة والنجاة من النار ، وقد ظهر ذلك المفهوم واضحا ومرتبطا باحدى صور الزهد التى ظهرت فى القرنين الأول والثانى للهجرة عند من عرفوا بالزهاد والعباد والنساك — حيث ارتبطت حياة الزهد بالخوف والحزن التى تميزت بها حيـاة وأقوال حسن البصرى سنة ١١٠ هـ ، ذلك الذى وصف بأنه أول شخصية بارزة فى الزهد عثر عليها فى الاسلام ، وتعد من أنبل الشخصيات الدينية فى تاريخه (٨) . وقد غلب على الحسن البصرى ذم الدنيا رابطا بين ذلك وبين الدعوة الى التقليل منها ومن متعها الى أقل درجة ، وذلك بممارسة الفقر والزهد والتقشف (٩) .

وفى هذا الاطار كانت حياة حسن البصرى يتقاسمها الحزن والخوف من ألا يتحقق له الفوز بالجنة والنجاة من النار ، بدا ذلك واضحا فى

---

(٧) انظر : ابن خلدون ، المقدمة — نشر المكتبة التجارية (بـدون تاريخ) ص ٤٦٨ .

(٨) دكتور عبد الرحمن بدوى ، تاريخ التصوف الاسلامى . وكالة المطبوعات الكويت ١٩٧٥ م ص ١٥٢ .

(٩) المصدر السابق ص ١٦٠ — ١٦٢ .

اقواله ، فهو يقول عن الدنيا : « الدنيا دار عمل من صحبها بالبغض لها والزهد فيها سعد بها ونفعته صحبتها ، ومن صحبها برغبة ومحبة شقى بها واسلمته الى مالا صبر له عليه » ويقول فى التفكر : « التفكر يدعو الى الخير والعمل به ، والندم على الشر يدعو الى تركه ، وليس ما يغنى وان كثر يعدل ما يبقى ، فاحذر هذه الدار الصارعة الخادعة التى تزينت بخدعها وغرت بغرورها » . ويقول فى الحزن والخوف : « ان المؤمن يصبح حزينا ويمسى حزينا ، ولا يسعه غير ذلك ، لأنه بين مخافتين ، بين ذنب قد مضى لا يدرى ما الله يصنع فيه ، وبين أجل قد بقى لا يدرى ما يصيبه فيه من المهالك » ، « ان المؤمن يصبح حزينا ويمضى حزينا ، وينقلب باليقين فى الحزن ، ويكفيه ما يكفى العنيزة ، الكف من التمر والشربة من الماء » ، « يحق لمن يعلم أن الموت مورده ، وأن الساعة موعده ، وأن القيام بين يدى الله تعالى مشهده أن يطول حزنه » ، « طول الحزن فى الدنيا تلقيح العمل الصالح »[10] .

ودواعى الحزن عند حسن البصرى هى حال الانسان ، اذ الانسان بين خوف من سوء عمله ورهبة من أجله ، وتحسر على ما فرط فيه فى جنب الله وخشية من سوء منقلبه ، فمن ذا الذى يطمئن الى أنه يعمل صالحا ، ويخشى الله فى الناس ، ويؤدى ما عليه من حقوق الرعاية لله ، ان الانسان يمضى عمره فى الخوف والقشعريرة ، فأنى له اذن بالفرح والسرور ، ثم ان الدنيا غدارة قتالة خداعة ، واللبيب من حذرها والحذر مدعاة للقلق ، والقلق يؤدى الى الحزن ، فالمرء المؤمن هو بالضرورة فى قلق دائم وحزن مستمر[11] .

الا أن الأمر الذى لابد وأن يكون واضحا هو أن الزهد والخوف والحزن والتفكر الذى يمثل عناصر الحياة الروحية عند الحسن البصرى

---

(١٠) انظر هذه الاقوال فى : المناوى : الكواكب الدرية ج ١ ص ٩٧ ، أبو نعيم الاصبهانى : حلية الأولياء ج ٢ ص ١٣٢ — ١٣٣ ، دكتور محمد مصطفى حلمى : الحياة الروحية فى الاسلام ص ٧٤ — ٧٥ .

(١١) دكتور عبد الرحمن بدوى : تاريخ التصوف الاسلامى ص ١٧١ .

وأتباعه لا يمثل عندهم المثل الذى كان زاهد البصره يطمح اليه ، ويسعى فى تحقيقه لذاته ؛ وانما هو قد اتخذ من كل ذلك وسيلة تعينه على الخلاص من شر ، والحصول على خير ، ولم يكن الخير شيئا آخر غير ثواب الجنة ، كما أن الشر لم يكن شيئا آخر غير عذاب النار . فهو زهد لأنه كان يرى أن كل نعيم دون الجنة حقير ، وهو قد خاف لأنه كان يعتقد أن كل بلاء دون النار يسير ، يدل على ذلك قوله الذى يخاطب فيه الانسان : « ابن آدم نفسك نفسك ، انما هى نفس واحدة ، ان نجت نجوت ، وان هلكت هلكت ، ولم ينفعك من نجا ، وكل نعيم دون الجنة حقير ، وكل بلاء دون النار يسير »[١٢] ولم يكن الحسن البصرى بدعا فى أقواله وآرائه ، وان كان أشهر أقرانه ، بل نجد الكثيرين ممن قالوا برأيه من زهاد وعباد القرنين الأول والثانى للهجرة ، من أمثال ابراهيم بن أدهم والبلخى ، والفضيل بن عياض ، فضلا عن تلاميذه العديدين ، الذين شاركوه بأقوالهم وأحوالهم فى ذم الدنيا والزهد فيها ، وحياة الخوف والحزن طلبا للسعادة الأخروية ، أو السعادة القصوى ، المتمثلة فى الطمع فى الجنة والنجاة من النار .

الحب الالهى :

صورة أخرى من صور السعادة عند الصوفية ، هى صورة الزهد مع الحب ، والجديد هنا هو أنه اذا كان الزهد مع الخوف الذى ارتبط باسم حسن البصرى كان فى غايته واضحا ، وهو الارتباط بالسعادة الأخروية المتمثلة فى الرغبة فى الجنة والنجاة من النار ، كما تمثلها من الكتاب والسنة ، وما زهده هنا الا وسيلة لتحقيق هذه الغاية ، فان الزهد مع الحب الذى نراه مع رابعة العدوية ١٨٥ هـ فى أكمل صورة ، قد ترك التعلق بالسعادة الأخروية المتمثلة فى الفوز بالجنة والنجاة من النار ، وتعلق بأمر آخر أكثر خفاء ، تعلق بذات الله سبحانه وتعالى ، دون طمع فى جنة أو خشية من نار ، وان كان هذا الذى نشدته

---

(١٢) دكتور محمد مصطفى حلمى ـ الحياة الروحية فى الاسلام ص ٧٥ .

رابعة هو لون آخر من السعادة الأخروية ، وان غلب عليه الجانب المعنوى ، فهو من ذلك النوع الذى أسماه الفلاسفة بالاتصال . الأمر الذى جعل البعض يتصور سعادة رابعة فى كونها تجد سعادتها فى مجرد الجهاد النفسى حيث تجد معنى لحياتها [١٣] ، أو أنها بعبارة أخرى تتصور سعادتها فى اثبات ذاتها من خلال هذه المعاناة النفسية التى تعانيها . وقد كان هذا بعد تحليل أقوالها ، وهى التى تقول اذا ما انتهت من صلاتها التى تستمر فيها حتى طلوع الفجر ، مناجية ربها : « الهى هذا الليل قد أدبر ، وهذا النهار قد أسفر ، فليت شعرى ، أقبلت منى ليلتى فأهنأ أم رددتها على فأعزى ، فوعزتك هذا دأبى ما أحييتنى واعنتنى ، وعزتك لو طردتنى عن بابك ما برحت عنه ، لما وقع فى قلبى من محبتك »[١٤] . والغاية هنا واضحة وان لم تحددها رابعة ، ولكنها أصرت على طلبها ، وهو وقوفها بالباب ، سواء نالت ما أرادت أم طردت . والدليل على وجود الغاية هنا نستخلصه من أقوال رابعة العدوية نفسها فيما يحكيه عنها العطار فى التذكرة ، وأنها « كانت تنوح باستمرار ، فسئلت لماذا تنوحين ، وما ثمت ألم عساك تشكين منه ؟ فأجابت : واحسرتاه العلة التى أشكوها ليست مما يستطيع الطبيب علاجه . انما دواؤها الوحيد رؤية الله ، وما يعيننى على احتمال هذه العلة الا رجائى أن أحقق غايتى هاتيك فى العالم الآخر »[١٥] .

وعلى أية حال فالحياة الروحية الاسلامية قد خرجت مع رابعة العدوية من حياة الزهد الذى كان قوامه الخوف من عذاب النار والطمع فى ثواب الجنة ، وخضعت لنوع آخر من الزهد دعامته حب الله وطاعته والأنس به والاقبال عليه والشوق اليه . ومن ثم يقول

---

(١٣) دكتور عبد الرحمن بدوى : شهيدة العشق الالهى ، رابعة العدوية ، مصر سنة ١٩٦٢ ص ٢٧ .

(١٤) الشيخ الحريفيش : الروض الفائق فى المواعظ والرقائق ، طبع المطبعة اليمينية بمصر سنة ١٣٠٤ ص ١١٧ .

(١٥) د. عبد الرحمن بدوى : شهيدة العشق الالهى ص ٧٦ .

الدكتور محمد مصطفى حلمى ـ رحمه الله ـ : « ومن هنا نرى أنه وان كان غير رابعة من زهاد عصرها وعباده قد انطوت حياتهم الروحية على معنى حب الله والشوق اليه ، الا أن رابعة كانت بدعا بين هؤلاء الزهاد والعباد ، ذلك بأنها كانت اسبقهم الى استعمال لفظة الحب استعمالا صريحا وتوجيهه الى الله هذا التوجيه الرائع القوى الذى تعبر عنه آثارها المنثورة والمنظومة وتأثرها فيه بما ورد فى القرآن الكريم ، وهو قوله تعالى : « يا أيها الذين آمنوا من يرتد منكم عن دينه فسوف يأتى الله بقوم يحبهم ويحبونه ، أذلة على المؤمنين أعزة على الكافرين ، يجاهدون فى سبيل الله ، ولا يخافون لومة لائم ، ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء والله واسع عليم »(١٦) .. وقد أبت رابعة العدوية شهيدة الحب الالهى أن تصف لنا سعادتها بهذا ، لتعذر هذا عن الوصف ، بل انه أمر قائم على الذوق « ولعله من خير ما وصف به حال رابعة وحال أشباهها فى المحبة ما ورد فى كتاب « شرح حال الأولياء » لعز الدين بن عبد السلام بن غانم المقدسى من أنه قيل لرابعة : كيف رأيت المحبة ؟ فقالت ليس للمحب وحبيبه بين ، وانما هو نطق عن شوق ، ووصف عن ذوق « فمن ذاق عرف ، ومن وصف فما اتصف ، وكيف تصف شيئا أنت فى حضرته غائب وبوجوده ذائب ، وبشهوده ذاهب ، وبصحوك منه سكران ، وبفراغك له ملآن ، وبسرورك له ولهان ... فما ثم الا دهشة دائمة وحيرة لازمة ، وقلوب هائمة وأسرار كاتمة ، وأجساد من السقم غير سالمة ، والمحبة بدولتها الصارمة فى القلوب حاكمة .. (١٧) ، الا أنه وبالرغم مما ذكر عن رابعة العدوية من عدم امكان وصف حالها نحاول أن نستشف ذلك من خلال ما خلفته فى التراث الاسلامى من أقوال ، حيث نجدها تعبر مثلا عن حبها لله تعالى لا خوفا من ناره ولا طمعا فى جنته فى مناجاة له قائلة : « الهى اذا كنت أعبدك رهبة

---

(١٦) المائدة / ٥٤ ، دكتور محمد مصطفى حلمى : الحياة الروحية فى الاسلام ص ٧٩ ـ ٨٠ .

(١٧) دكتور محمد مصطفى حلمى : الحب الالهى فى التصوف الاسلامى ، مصر سنة ١٩٦٠ ص ٩١ ـ ٩٢ .

من النار فاحرقني بنار جهنم ، واذا كنت أعبدك رغبة في الجنة فاحرمنيها ، وأما اذا كنت أعبدك من أجل محبتك فلا تحرمني يا الهي من جمالك الأزلي » وكذلك قصتها مع سفيان الثوري عندما سألها عن حقيقة ايمانها ، فأجابت : « ما عبدته خوفا من ناره ولا حبا لجنته ، فأكون كالأجير السوء ، بل عبدته حبا له ، وشوقا اليه » • ولقد كانت سعادتها بهذا الحب وما تهدف اليه من القرب من محبوبها يمثل كل شيء عندها ، بحيث لا يترك مكانا لسعادة أو لشيء آخر وراءه ، فنجدها تتحدث الى حبيب قلبها شعرا فتقول :

انى جعلتك فى الفؤاد محـــدثى وابحت جسمى من أراد جلوسى

فالجســم منى للجليس مؤانس وحبيب قلبى فى الفؤاد أنيس

وهي التي تقول : « محب الله لا يسكن أنينه وحنينه حتى يسكن مع محبوبه »[١٨] الى آخر هذه الأقوال التي تحمل نفس المعنى تقريبا •

ومحبة الله ورسوله أمر تقره التعاليم الاسلامية وتدعو اليه ، ولكن ليس المحبة فحسب ، بل المحبة المتبوعة بكمال العبودية لله سبحانه وتعالى بمعنى المحبة التي تتبع بالعمل بما تأمرنا به تعاليم الكتاب والسنة ، والانتهاء عما تنهانا عنه ، أما المحبة التي تقف عند مجرد ما يتصور للنفس من خيالات ورؤى تسكر الانسان عما هو فيه وتعجزه عن وصف حاله ، فهي أمر لا يرضى قطاع كبير من مفكرى الاسلام المتمسكين بظاهر الشريعة ، وهاهو ابن تيميه فى سياق نقده لمن يقصروا عبـــادة الله تعالى على الحب فقط يربط بين محبة الله ورسوله وبين العمـــل والجهاد فى سبيله فيقول : « بل جعل الله أساس محبته ومحبة رسوله الجهاد فى سبيله • والجهاد يتضمن كمال محبة ما أمر الله به ، وكمال بغض ما نهى الله عنه »، ولهذا قال فى صفة من يحبهم ويحبونه : « أذلة على المؤمنين أعزة على الكافرين ، يجاهدون فى سبيـــل الله

(١٨) المصدر السابق ص ٩٥ وما بعدها •

ولا يخافون لومة لائم »[19] . بل نجده يربط أيضا بين من يقصر العبادة على محبة الله فحسب دون استكمال تمام العبودية بالقيام بعمل ما أوجبه الله ، وبين اليهود والنصارى فيقول : « فاتباع هذه الشريعة الاسلامية والقيام بالجهاد بها من أعظم الفروق بين أهل محبة الله وأوليائه الذين يحبهم ويحبونه وبين من يدعى محبة الله ناظرا الى عموم ربوبيته أو متبعا لبعض البدع المخالفة لشريعته ، فان دعوى هذه المحبة لله من جنس دعوى اليهود والنصارى المحبة لله بل تكون دعوى هؤلاء شرا من دعوى اليهود والنصارى ، لما فيهم من النفاق الذى هم به فى الدرك الأسفل من النار ، كما قد تكون دعوى اليهود والنصارى شرا من دعواهم اذا لم يصلوا الى مثل كفرهم »[20] .

الفنــــاء :

وفى نهاية عهد رابعة العدوية ، ومع تطور فكرها بدأت تظهر عندها بذور صورة جديدة للحياة الروحية الاسلامية ، تلك هى صورة النفس الانسانية ، عندما تصل الى ذروة التجريد والتسامى عن كل ما هو حسى ، والاستغراق الكامل فى الله سبحانه وتعالى . ظهر ذلك فيما يحكى من أنها كانت فى الصلاة ، فسجدت على البوارى ، فدخلت قطعة من قصب فى عينها فلم تشعر بها حتى اذا انصرفت من الصلاة[21] .

الا أن هذا الذى رأينا بذوره عند رابعة قد نما واتخذ له شكلا من أشكال النظريات الصوفية ، وخاصة عند متصوفة القرن الثالث والرابع الهجرى . والفناء يعنى بذلك الفناء عن النفس والبقاء بالله تعالى ، وقد ربط علماء الأخلاق بين هذه الحالة من الفناء الصوفى وبين

---

(19) المائدة / 54 ، احمد بن تيمية : العبودية ص 131 .

(20) المصدر السابق ص 133 .

(21) انظر : فريد الدين العطار : تذكرة الأولياء ، نشرة نيكلسون ، لندن سنة 1905 ج 1 ص 64 ، دكتور عبد الرحمن بدوى : شهيدة العشق الالهى ص 87 .

تحصيلهم للسعادة الأخلاقية ، يقول أستاذنا الدكتور الطويل عن صوفية هذا العصر « أنهم قد وضعوا السعادة فى قمة الحياة الروحية التى عاشوها ، ورأوا أنها تتحقق باتصال السالك بربه عن طريق حبه بالمجاهدة التى ترفع حجب الحس القائمة بين العبد وربه ، وقد انتهى هذا عامة الى انسحاب الصوفى من الحياة العامة ، وانتهى بالسالك الى النظر الى الوجود كله من خلال ذاته ، والاكتفاء بسعادة سلبية باطنية تقوم فى الفناء عن نفسه والبقاء بالله وحده »[٢٢] كما يحدد القشيرى مفهوم الصوفية للفناء فيقول : « واعلم أن الذى يتصف به العبد أفعال وأخلاق وأحوال ، فالأفعال تصرفاته باختياره ، والأخلاق جبلة فيه ولكن تتغير بمعالجته على مستمر العادة ، والأحوال ترد على العبد على وجه الابتداء ، لكن صفاءها بعد زكاء الأعمال فهى كالأخلاق من هذا الوجه ، لأن العبد اذا نازل الأخلاق بقلبه فينفى بجهده سفسافها من الله عليه بتحسين أخلاقه ، كذلك اذا واظب على تزكية أعمال ببذل وسعه من الله عليه بتصفية أحواله ، بل بتوفيه أحواله ، فمن ترك مذموم أفعاله بلسان الشريعة يقال انه فنى عن شهواته ، فاذا فنى عن شهواته بقى بنيته واخلاصه عن عبوديته ، ومن زهد فى دنياه بقلبه يقال فنى عن رغبته ، فاذا فنى عن رغبته فيها بقى بصدق انابته ، ومن عالج أخلاقه فنفى عن قلبه الحسد والحقد والبخل والشح والغضب والكبر ، وأمثال هذا من رعونات النفس ، يقال فنى عن سوء الخلق ، فاذا فنى عن سوء الخلق بقى بالفتوة والصدق ، ومن شاهد جريان ذلك فى تصاريف الأحكام يقال فنى عن حسبان الحدثان من الخلق ، فاذا فنى عن توهم الآثار من الأغيار بقى بصفات الحق ، ومن استولى عليه سلطان الحقيقة حتى لم يشهد من الأغيار لا عينا ولا أثرا ، ولا رسما ولا طللا يقال : انه فنى عن الخلق وبقى بالحق ، ففناء العبد عن أفعاله الذميمة وأحواله الخسيسة بعدم هذه الأفعال ، وفناؤه عن نفسه وعن الخلق بزوال احساسه بنفسه وبهم ،

---

(٢٢) الدكتور توفيق الطويل : الفلسفة الخلقية ص ١٤٦ وانظر له أيضا : العرب والعلم فى عصر الاسلام الذهبى ص ٣٣٧ وما بعدها .

فاذا فنى عن الأفعال والأخلاق والأحوال ، فلا يجوز أن يكون ما فنى عنه من ذلك موجودا ، واذا قيل : فنى عن نفسه وعن الخلق فنفسه موجوده ، والخلق موجودون ولكنه لا علم له بهم ولا به ، ولا احساس ولا خبر ، فتكون نفسه موجودة والخلق موجودين ولكنه غافل عن نفسه وعن الخلق أجمعين ، غير محس بنفسه وبالخلق »[٢٣] .

ولم يقف القشيرى ــ الذى يعده المؤرخون من بين أنصار التصوف السنى ، أى المعتدل والمتفق مع الشريعة الاسلامية ــ عند هذا الحد بل ذهب بعيدا بمن حالته الفناء ، وما يؤدى اليه فورد بيتا من الشعر قائلا :

فافنــوا ثم أفنــوا ثم أفنــوا   وأبقوا بالبقــا من قرب ربــه

ويعلق على ذلك البيت بقوله : « فالأول فناء عن نفسه وصفاته ببقائه بصفات الحق ، ثم فناؤه عن صفات الحق بشهوده الحق ، ثم فناؤه عن شهود فنائه باستهلاكه فى وجود الحق »[٢٤] ، وبهذا ينقلنا القشيرى بحديثه عن الفناء الى ما وصل اليه متصوفة ذلك العصر من نظريات صوفية فى الاتحاد والحلول والفناء بين معتدل ومتطرق وسأقتصر فيما يلى على أن أضرب مثلا لذلك ، لتوضيح هذه النقطة ، مع ملاحظة أن موضوع البحث ، ليس هو استقصاء القول فى النظريات الصوفية ، بل هو فقط مجرد محاولة لتقديم صورة ، لما وجدوا فيه سعادتهم كمضمون وغاية لسلوكهم الأخلاقى فى الحياة الدنيا فأبو يزيد البسطامى مثلا الذى قيل عنه : انه « أول من استعمل كلمة « الفناء » بمعناها الصوفى الدقيق ، أى بمعنى محو النفس الانسانية وآثارها وصفاتها »[٢٥] تورد له كتب التصوف أقوالا فى الفناء من نحو قوله : « للخلق أحوال ولا خلق للعارف لأنه محيت رسومه ، وفنيت هويتــه

---

(٢٣) القشيرى : الرسالة القشيرية ص ٣٩ ــ ٤٠ .

(٢٤) نيكلسون : التصوف الاسلامى وتاريخه ص ٤ .

(٢٥) نيكلسون : التصوف الاسلامى وتاريخه ص ٢٢ .

بهوية غيره ، وغيبت آثاره بأثار غيره » ، « خرجت من الحق الى الحق حتى صحا منى فى » ، « يا من أنت أما فقد تحققت بمكان الفناء فى الله » ، « منذ ثلاثين سنة كان الحق مرآتى ، فصرت اليوم مرآة نفسى ، لأننى لست الآن من كنته ، وفى قولى : « أنا » و « الحق » انكار لتوحيده ، لأننى عدم محض ، فالحق تعالى مرآة نفسه ، بل انظر ان الحق مرآة نفسى ، لأنه هو الذى يتكلم بلسانى أما أنا فقد فنيت » ، « ليس أفضل للرجل من أن يكون بلا شىء ، بل زهد ولا علم ولا عمل : فانه اذا كان بلا شىء كان له كل شىء » . « سئل : متى يتحقق الرجل بحقيقة المعرفة فقال : فى الوقت الذى يفنى حتى اطلاع الحق ويبقى على بساط الحق بلا نفس ولا خلق »[٢٦] . وهكذا نرى كيف يقودنا البسطامى بأقواله فى الفناء الى نوع من الاتحاد بالله سبحانه وتعالى . والغريب أننا نجد من الصوفية أنفسهم من أدرك خطورة هذه المغالاة التى تقود صاحبها الى مخالفة الشريعة الاسلامية ، الا أنهم ورغم انكارهم لذلك لم يستطيعوا أن يتخلصوا من الاطار الذى رسموه لأنفسهم وقادهم الى هذا ، فنجد مثلا « السراج » صاحب « اللمع » بالرغم من أنه يعرف « الفناء » بمعنى قريب مما هو عليه عند سائر الصوفية بقوله : « ومعنى الفناء فناء صفة النفس »[٢٧] ، الا أنه بعد تفصيل القول فى معنى الفناء ومراحله يعترض على ما رآه فى أقوال الآخرين عن الفناء من مغالاة فينقض ما ذهب اليه معاصروه من قول فى « فناء الأوصاف » وفى « فناء البشرية » فيقول : « وقد غلطت جماعة من البغداديين فى قولهم أنهم عند فنائهم عن أوصافهم دخلوا فى أوصاف الحق ، وقد أضافوا أنفسهم بجهلهم الى معنى يؤديهم الى الحلول ، أو الى مقالة النصارى فى المسيح عليه السلام . وقد زعم أنه سمع بعض المتقدمين أو وجد فى كلامهم أنه قال فى معنى الفناء

---

(٢٦) تذكرة الاولياء جـ ١ صفحات ١٦٠ ، ١٢٦ ، ١٦٨ ، ١٧٣ — اختيار نيكلسون فى كتابه : التصوف الاسلامى وتاريخه ص ٢٤ .

(٢٧) الطوسى : اللمع ورقة ٩٦ ب اختيار نيكلسون فى المصدر السابق ص ٩٨ .

عن الأوصاف والدخول فى أوصاف الحق فالمعنى الصحيح من ذلك أن الارادة للعبد وهى من عند الله عطية . ومعنى خروج العبد من أوصافه والدخول فى أوصاف الحق خروجه من ارادته ، ودخوله فى ارادة الحق ، وبمعنى أن يعلم أن الارادات هى عطية من الله تعالى وبمشيئته شاء ، وبفضله جعل له ما يعطيه ذلك . قطعه عن رؤية نفسه حتى ينقطع بكليته الى الله تعالى . وذلك منزل من منازل أهل التوحيد . وأما الذين غلطوا فى هذا المعنى انما غلطوا بدقيقة خفيت عليهم حتى ظنوا أن أوصاف الحق هو الحق ، وهذا كله كفر ، لأن الله تعالى لا يحل فى القلوب ، ولكن يحل فى القلوب الايمان به ، والتوحيد له ، والتعظيم لذكره »[٢٨] ، كما ينقض القول بفناء البشرية فيقول : « فمنهم من ترك الطعام والشراب وتوهم أن البشرية هى القالب والجثة ، اذا اضعفت زالت بشريتها ، فيجوز أن يكون موصوفا بالصفات الالهية ، ولم تحسن هذه الفرقة الجاهلة الضالة أن تفرق بين البشرية وبين أخلاق البشرية لأن البشرية لا تزول عن البشر — كما أن لون الأسود لا يزول عن الأسود، ولا لون الأبيض عن الأبيض . وأخلاق البشرية تبدل وتغير بما يرد عليها من سلطان أنوار الحقائق وصفات البشرية ليست هى عين البشرية . والذى أشار الى الفناء أراد به فناء رؤيا الأعمال والطاعات ببقاء العبد لقيام الحق للعبد بذلك »[٢٩] الا أنه من الملاحظ على « السراج الطوسى » فى اعتراضه على مغالاة معاصريه أنه لم يعترض على الفناء بمعناه الصوفى بل يعترض فقط على ما يؤدى اليه الفناء من نتائج تتعارض صراحة مع الشرع مثل القول بالحلول ، أو الاتحاد ، الأمر الذى يدعونا الى الاعتقاد أنه قد قصد بما أثاره من اعتراضات السلامة والبعد عن الاتهام والرمى بالكفر .

اذا كان تصور البسطامى للفناء قد قاده الى القول بالاتحاد فهناك صورة أخرى قد تقلب صاحبها بين الحب والفناء ، فانتهى الى القول

(٢٨) الطوسى : اللمع — المصدر السابق ص ٩٩ — ١٠٠ .

(٢٩) الطوسى : اللمع — المصدر السابق ص ١٠٠ .

بالحلول ، وصاحب هذه الصورة هو أبو الحسين الحلاج ٣٠٩ هـ ، الصوفى المعروف ، وهو كما ذكر عنه أستاذنا الدكتور محمد مصطفى حلمى — رحمه الله — نقلا عن الاصطخرى — رجل كان حلاجا انتحل النسك، وما زال يرتقى به ، طبقا عن طبق ، حتى وصل به الحال الى أن زعم أن من هذب فى الطاعة نفسه وأشغل بالأعمال الصالحة قلبه ، وصبر على مفارقة اللذات وملك نفسه فى منع الشهوات ، ارتقى به الى مقام المقربين ثم لا يزال يتنزل فى درج المصافاة حتى يصفو عن البشرية طبعه فاذا لم يبق فيه من البشرية نصيب حل فيه روح الله الذى كان منه عيسى بن مريم . فيصير مطاعا فلا يريد شيئا الا كان من كل ما ينفذ فيه أمر الله ، وأن جميع فعله حينئذ فعل الله ، وجميع أمره أمر الله » ثم يعلق على ما نقله عن الأصطخرى بقوله : « وهذا يعنى أن الحلاج اعتنق عقيدة حلول الله فى الانسان واستحالة الارادة الانسانية الى ارادة الهية ، بحيث يصبح كل ما يصدر عن الانسان من فعـل فعلا لله . ويستشهد على ذلك بقول الحلاج شعرا :

أنا من أهوى ومن أهـوى أنا نحن روحـــان حللنــا بـــدنا
فـــاذا أبصرتنـــى أبصرتـــه واذا أبصرتـــه أبصرتنــــــا

وقوله مخاطبا محبوبه ، وهو الله سبحانه وتعالى :

أنت بين الشغاف والقلب تجرى مثل جرى الدموع من أجفـــانى
وتحـــل الضمـــير جوف فؤادى كحلول الأرواح فى الأبدان [٣٠]

واذا كان ما سقناه من حديث عن الحلاج كقائل بالاتحاد والحلول من بين النظريات المغالية التى ترتبت على المغالاة فى الحب الآلهى ، وفى الفناء ، الا أننا نجد من الباحثين من يثبت للحلاج بجانب قوله

---

(٣٠) دكتور محمد مصطفى حلمى : الحياة الروحية ص ١١٧ . وانظر أخبار الحلاج نشر ماسينيون و ب . كراوس . مطبعة العلم ، باريس ١٩٣٦ ، ص ١١٣ — ١١٤ .

بهذا تمسكا بالشرع وبالتعاليم الاسلامية ، بل يورد له من الأقوال ما ينفى به حدوث الحلول أو أى نوع من أنواع الامتزاج بين الذات الالهية والذات الانسانية ، ثم يعقب على ذلك كله بالتماس العذر له ، فنجد الدكتور مصطفى حلمى بعدأن يوردكل هذاللحلاج،ويرى مايرى فى شخصيته من تعارض وتناقض يقول : « الحق أن حديث الحلاج بهذه الألسنة كلها مرجعه الى أنه كان صاحب وجد وذوق وحب ، وكـان الى جانب هـذا صاحب غيبـة ونشـوة تحصلان من السكر على نحـو ما سبق بيانـه فى موضعه آنفا ، وكان الحلاج بحكم هذا كله محبا ولها دهشا الى أقصى حدود الوله والدهش ، فلم يستطع أن يعبر عن مبلغ تمكن الحب الالهى من قلبه وسيطرته على نفسه واخراجه عن ذات هذه النفس ، وادخاله فى ذات محبوبه ، الا فى هذه العبارات المفعمة بألفـاظ الاتحاد والامتزاج والحلول ، والفياضة بأدق وأعمق المعـانى التى تشعر فى ظاهرها باثبات الوحدة بين الذاتين الالهية والانسانية ، مع أن صاحبها مؤمن بوحدانية الله ، وحدانية تفردت بها ذاته العليـة عن ذوات الخلق »[٣١] •

ومهما يكن فقضية خطأ الحلاج فيما ذهب اليه قياسا على التعاليم الاسلامية المأخوذة من الكتاب والسنة قد ترددت بين مناصر للحلاج ومتهم له ، كان ذلك سواء بين أهل الشريعة أو بين المتصوفة — فمنهم من ظل على اتهامه له ومنهم من رفعه الى درجة الولاية ، لدرجة أن البعض قد ذهب الى أن اعدامه نفسه كان تصديقا لدعوته فى الحلول ، تلبية لمـا دعا به ربه حينما قال :

بينى وبينـك انى ينـازعنى   فارفـع بانيك انـى من البـين

الا أنه ما يهمنا فى هذا المقام هو أنه اذا كان البسطامى قد تصور تحقق السعادة فى الاتحاد بين العبد وربه فان الحلاج قد رآها تتحقق ى حلول الخالق فى المخلوق •

---

(٣١) دكتور محمد مصطفى حلمى : الحب الالهى ص ١٠٩ •

المعــرفة :

وبعد استعراضنا للصور السابقة التى ارتأى فيها المتصوفة سعادتهم ننتقل الى نمط آخر متميز من صور السعادة عندهم ، والسبب فى تميزه هو طبيعة المرحلة الجديدة فى تطور الفكر الصوفى ، تلك المرحلة التى اختلط فيها التصوف بالفلسفة وغيرها من الأفكار غير الاسلامية [٣٢] .

أما عن هــذه الصــورة الجــديدة فهى صــورة « المعــرفة » التى استهــدفها الصــوفية فى هــذه المرحلة . وعنــدما نتحــدث عن المعــرفة كنظــرية أو مــذهب صــوفى أقامــوا عليــه تصورهم للسعــادة ، يتجــه فكــرنا الى الامام الغــزالى ، ذلك الامام الذى صرح بأنه قد انتهى بعد جولة طويلة الى اختيار التصوف طريقا له ، بعد أن رأى فيه أحسن الطرق التى توصله الى ضالته ، ووصف الصوفية بأنهم « السابقون لطريق الله تعالى خاصــة وأن سيرتهم أحسن السير ، وطريقهم أصوب الطرق ، وأخلاقهم أزكى الأخلاق ، بل لو جمع عقل العقلاء وحكمة الحكماء وعلى الواقفين على أسرار الشرع من العلمــاء ليغيروا شــيئا من سيرهم وأخلاقهم ، ويبدلوه بما هو خير منه لم يجدوا اليه ســبيلا ، فان جميع حركاتهم وســكناتهم فى ظاهرهم وباطنهم مقتبسة من نور مشكاة النبوة ، وليس وراء نور النبوة على وجــه الأرض نور يستضاء به » [٣٣] بل ونجده بعد أن ارتضى طريقتهم يواصل طريقتهم فى الفناء التى رأيناها عند متصوفة القرن الثالث والرابع ، فهو عندما يصف طريق الصوفية يقول بأن « أول شروطها تطهير القلب بالكلية عما سوى الله تعالى ، ومفتاحها الجارى مجرى التحريم من الصــلاة استغراق القلب بالكلية بذكر الله وآخرها الفناء بالكلية فى الله » [٣٤] الا أنه اذا

---

(٣٢) محمد اقبال : تجديد الفكر الدينى فى الاسلام ص ١٧١ وما بعدها .

(٣٣) أبو حامد الغزالى : المنقذ من الضلال ص ٥٠ .

(٣٤) المصدر السابق (نفس الصفحة) .

كان « البسطامى » من قبل قد انتهى بالفناء الى نظرية فى « الاتحاد » والحلاج قد انتهى الى نظرية فى « الحلول » ووجدا فى تحقيق ذلك سعادتهما ، فان الغزالى قد انتهى من الفناء الى نظرية فى المعرفة ، تقوم على معرفة الله تعالى ، وجد فيها سعادته وسعادة الانسان بصفة عامة ، فهو يبدأ بفلسفة فكرة السعادة قائلا بأن سعادة كل شىء تتحقق بمقتضى طبعه ، وسعادة الانسان من حيث طبعه تتأتى بالمعرفة ، وأعلى المعرفة هى معرفة الله سبحانه وتعالى ، فلا معرفة أعز من معرفته ، ولا لذة أعظم من لذة معرفته[٣٥] . وبذا يربط الغزالى بين سعادة الانسان وبين معرفته ومشاهدته لله تعالى . وهنا نقف وقفة قصيرة لنشير الى ترجيح تأثر الغزالى فى هذه النقطة بالفلسفة اليونانية ، خاصة عندما يربط بين السعادة والطبع ، فهو يحاكى بهذا ما قاله أرسطو من قبل ، وان كنا نجد الغزالى بعد ذلك يختط لنفسه طريقا آخر لتحقيق المعرفة هو الطريق الصوفى فى حين أن أرسطو بعد أن قدم لقوله فى السعادة بهذه المسلمة ، نجده يختط لنفسه طريق العقل لتحقيق المعرفة ، وليس هنا مكان بيان تأثر الغزالى بالفلسفة اليونانية وكيفية ذلك ، بل هذه مجرد ملاحظة ، وليرجع من أراد التوسع فيها الى معالجتها فى مواضع أخرى[٣٦] ، أما الملاحظة الأخرى التى نلاحظها على الغزالى فهى أنه مع تسليمه بهذه المسلمة القائمة على الربط بين السعادة وطبيعة الكائنات ، يصنف هذه الطباع الى طباع البهائم وطباع السباع ، ثم ينتقل بعد ذلك الى طباع الملائكة[٣٧] ، وكأنه ليس للانسان طبع خاص به يختلف عن طبع البهائم والسباع من جهة ، وعن طبع الملائكة من جهة أخرى ، وهذا — فيما نعتقد — أثر آخر من آثار الثقافة اليونانية ، وهو الذى أدى بالغزالى ، وبالكثيرين غيره الى الوقوع فى

---

(٣٥) أبو حامد الغزالى : كيمياء السعادة ص ٩٢ .

(٣٦) انظر : دكتور محمد يوسف موسى : فلسفة الأخلاق فى الاسلام ص ٢٠٥ وما بعدها .

(٣٧) الغزالى : كيمياء السعادة ص ٧٥ .

الخطأ ، ومحاولة اقحام الانســان فيما هو ليس من طبعه بحثه على السعى الى اللحاق بما هو من شأن الملائكة ، والابتعاد عما هو من شأن البهائم والسباع ، غير متنهين الى وضعه فى المكان الذى يتفق مع طبعه الانســانى المتكامل والخاص به كانســان .

أما عن كيفية حصول هــذه السعادة التى يشــير الغزالى الى امكانية تحققها فى العاجلة « لمن انتهى صفاء قلبه الى الغاية »(٣٨) . فيتم عن طريق المجاهدة التى يتحقق بها صفاء القلب ، وعند ذلك يفيض الله سبحانه وتعالى على قلب المؤمن ما يعرفه به ، وهنا تكتمل السعادة ، يقول الغزالى : « فان جاهد (الانســان) نفسه التحق بأفق الملائكة ، وان استمر على الاسباب الموجبة لتراكم الخبث على مرآة النفس باتباع الشهوات أسود قلبه وتراكمت ظلمته وبطل بالكلية استعداده ، والتحق بأفق البهائم وحرم سعادته وكماله حرمانا أبديا لا تدارك له ، فاذا العمل معناه كسر الشهوات بصرف النفس عن صوبها الى الجنبة العالية الالهية ، ليمحى عن النفس الهيئات الخبيثة والعلائق الردية التى ربطتها بالجنبة السافلة حتى اذا محقت تلك العلائق أو ضعفت حوذى بها نحو النظر فى الحقائق الالهية ، ففاضت عليــه من جهة الله تعالى تلك الأمور الشريفة ، كما فاضت على الأولياء والأنبياء والصديقين ... فغيضان هــذه الرحمــة من الله عز وجل على النفس غاية المطلوب ، وهــو عين الســعادة »(٣٩) .

وحــدة الوجود :

وفكرة وحــدة الوجود ، وان كانت بذورها تضرب فى التصوف فيما سبق عليهــا من نظريات مثل الحلول والاتحاد وما شابههما ، الأمر الذى جعل هــذه النظريات بمثابة الارهاصات لهذه النظرية ، الا أنها لم

---

(٣٨) الغزالى : احياء علوم الدين (كتاب المحبة والأنس والشوق والرضا) ط . الشعب ص ٢٥٩٨ .

(٣٩) الغزالى : ميزان العمل ص ٣١ — ٣٢ .

تستكمل صياغتها فى الاســلام ، ولم تعرض العرض الكامل الا فى القرن السابع الهجرى ، على يدى ابن عربى الفيلسوف المتصوف ، فقد اتخذها أساسا لدرســه وبحثه ، وبنى عليهــا آراءه كلها ، فصل القول فيها بحيث أضحت نظرية مكتملة المراحل ، متماسكة الأجزاء ، عرض لها فى كثير من كتبه ، وبخاصة فى كتابيه الكبيرين « الفتوحات المكية » و « فصوص الحكم » وعرفت باسمه فلا تذكر « وحدة الوجود » الا ويذكر معها « ابن عربى » وان كان التعبير لم يجر على قلمه[٤٠] . وخلاصة هــذه النظرية ، وعلاقتها بالسعادة « أن الانســان متى تجرد من علائق جسمه وتطهرت نفسه وصفت بالمجاهدة وما يتبعها من ألوان العبادات بدا الوجود أمامه حقيقة واحدة ، وهى علة نفسها ، ومعلولة لذاتها ، وليس تكثر الموجودات الا وليد الحواس والعقل الذى يعجز عن ادراك الوحدة الذاتية للأشياء ، هكذا تبدو وحــدة الوجــود عندما يفنى الانسان عن انيته ... يفنى الانســان فى حب الله عن نفســه ، وعن كل ما سوى الله فلا يشــاهد غير الله ، وهــذه هى وحدة الشــهود ، وبها تتحقق للانســان السعادة القصوى »[٤١] .

ولابن عربى خلفية فلسفية صــدر عنها فيما قاله بشأن « وحــدة الوجود » وما تفــرع عنها ، وقد صورت له هــذه الخلفية أن الحقيقة الوجودية واحدة فى جوهرها وذاتها ، متكثرة بصفاتها وأسمائها ، لا تعدد فيها الا بالاعتبارات والنسب والاضافات وهى قديمة أزلية ، أبدية لا تتغير ، وان تغيرت الصور الوجودية التى تظهر فيها ، فهى بحر الوجود الزاخر الذى لا ساحل له ، وليس الوجود المدرك المحسوس الا أمواج ذلك البحر الظاهر فوق سطحه . فاذا نظرت اليها من حيث

---

(٤٠) دكتور ابراهيم بيومى مدكور : وحــدة الوجود بين ابن عربى واســبينوزا — بحث فى الكتــاب التذكارى لابن عربى ، القــاهرة ، ١٩٦٩ ص ٣٦٩ .

(٤١) دكتور توفيق الطويل : العرب والعلم فى عصر الاسلام الذهبى ص ٣٧٧ — ٣٧٨ .

ذاتها قلت هى « الحق » واذا نظرت اليها من حيث صفاتها وأسمائها ، أى من حيث ظهورها فى أعيان الممكنات قلت هى « الخلق » أو العالم ، فهى الحق والخلق ، والواحد والكثير ، والقديم والحادث ، والأول والآخر ، والظاهر والباطن»[٤٢] ولست هنا بصدد تفصيل القول فى فلسفة ابن عربى ، ولكننى سأحاول فقط أن أقف، بقدر فهمى لنصوص ابن عربى ، على ما يوضح الارتباط بين قوله بوحدة الوجود وبين تصوره للسعادة ، فاننى أعتقد أن ابن عربى بعد أن صور نظريته فى وحدة الوجود بالشكل الذى حاولنا تحديده فى السطور السابقة : قد رأى أنه بالمجاهدة وتصفية النفس يمكن للانسان أن يتحقق من هذه الوحدة الوجودية ، والتى بها سيتحقق له وحدة الشهود ، والتى بها ستتحقق سعادته القصوى ، وفى هذا المعنى نجده يقول فى الفص السابع من فصوصه ، وهو فص حكمة عليه فى كلمة اسماعيلية » ما نصه : « ففضل اسماعيل غيره من الأعيان بما نعته الحق به من كونه عند ربه مرضيا » الى أن يقول : « وليست جنتى سواك فأنت تسترنى بذاتك • فلا أعرف الابك ، كما انك لا تكون الا بى فمن عرفك عرفنى وأنا لا أعرف فأنت لا تعرف • فاذا دخلت جنته دخلت نفسك فتعرف نفسك معرفة أخرى غير المعرفة التى عرفتها حين عرفت ربك بمعرفتك اياها • فتكون صاحب معرفتين : معرفة به من حيث أنت ، ومعرفة به من حيث هو لا من حيث أنت :

فأنت عبد وأنت رب   لمن له فيه أنت عبد

وأنت رب وأنت عبد   لمن له فى الخطاب عهد

فكل عقد عليه شخص   يحيله من سواه عقد

فرضى الله عن عبيده فهم مرضيون ، ورضوا عنه فهو مرضى • فتقابلت الحضرتان تقابل الأمثال ، والأمثال أضداد ، لأن المثلين لا يجتمعان اذ لا يتميزان ، وما ثم الامتميز فما ثم مثل ، فما فى الوجود

---

(٤٢) دكتور ابو العلا عفيفى : التعليقات على فصوص الحكم ص ٢٤ — ٢٥ .

مثل ، فما فى الوجود ضد ، فان الوجود حقيقة واحدة ، والشىء لا يضاد نفسه »[٤٣] ولعل فى شرح الدكتور أبو العلا عفيفى والتعليق على هذا النص بما فيه من غموض يوضح المقصود ، يقول : « وقد أمر الله كل نفس مطمئنة ، وهى النفس التى تعلم نسبتها اليه ، ونسبته اليها على وجه الحقيقة — أن تدخل جنته : أى أمرها أن تعود الى صورتها ، فتنظر فيها وتتأمل ما فيها من الحق الذى تخفيه وتستره ، فتحقق أنها الصورة التى تجلت فيها صفات الحق وأسماؤه . وهذا معنى قولهم : « من عرف نفسه فقد عرف ربه » ومعنى الحديث : « خلق الله آدم على صورته » ويواصل الشارح قوله فيقول : « هذه هى الجنة فى عرف ابن عربى : هى السعادة العظمى التى يدركها الانسان عندما يتزل الى أعماق نفسه ويتأمل صورته فتنكشف له وحدة الحق والخلق . هى ادراك القديم من خلال الحادث ، والخالد من خلال المتغير الفانى . هى ادراك عظمة الوجود وجماله من خلال النظر الى صورة المرآة ، ولكنها جنة العارف لا جنة المؤمن ، لأن نعيمها عقلى صرف ، راجع الى معرفة العارف بمدى قربه من الحق ، لا بل الى تحققه بالوحدة الذاتية بينه وبين الحق »[٤٤] .

سبل السعادة ووسائلها عند الصوفية :

لما كانت السعادة الأخلاقية التى هى غاية الصوفية المسلمين ، قد تركزت — كما رأينا — حول الله سبحانه وتعالى ، سواء كان ذلك طمعا فى جنته أو خشية من ناره ، أو محبة لذاته ، أو فناء عن البشرية للبقاء به سبحانه وتعالى ، أو معرفة له الى غير ذلك من الصور ، فقد اعتبر الصوفية أن الطريق الى السعادة هو الطريق الى الله عز وجل ، وأنه بذلك أشرف الطرق وأكمل السبل ، يقول ابن عربى : « واعلم أن

---

(٤٣) ابن عربى : فصوص الحكم ، والتعليقات عليه ، بقلم الدكتور أبو العلا عفيفى ، دار احياء الكتب العربية ، القاهرة ١٩٤٦ جـ ١ ص ٩٢ .

(٤٤) المصدر السابق جـ ٢ ص ٩٠ — ٩١ .

هــذا الطريق ، أعنى طريق الله هو الصراط المستقيم ، هو أجل الطرق وأسناها ، لأن الطرق تتشرف وتتضع بحسب غايتها ، ولمــا كان هــذا الطريق غايته الحق سبحانه والحق أشرف الموجودات ، وأعز المعلومات ، لا اله الا هو كان الطريق اليه أشرف الطرق وأفضلها ، والدال عليــه سيد الأدلاء وأكملهم وأعظمهم ، والسالك عليه أسعد السالكين وانجاهم ، فينبغى للعاقل ألا يسلك من الطرق سواه لارتباطه بسعادة الأبدية »[٤٥] .

وسبيلهم هــذا يقوم على العلم والعمل ، ولذلك نجــد الامام الغزالى وهو يتحدث عن اقباله على طريق الصوفية يقول : « وعلمت أن طريقتهم انما تتم بعلم وعمل»[٤٦] وطريق يجمع بين العلم والعمل هو نهج الاســلام الصحيح ، يقول ابن قيم الجوزية : ان العلم امام العمل وقائد له والعمل تابع له مؤتم به ، فكل عمل لا يكون خلف العلم مقتديا به فهو غــير نافع لصاحبه بل مضرة عليــه ، كما قال بعض السلف : من عبد الله بغير علم كان ما يفســد أكثر مما يصلح . ثم يذكر ابن القيم أن الأعمــال انما تتفاوت فى القبــول والرد بحسب موافقتها للعلم ومخالفتها له ، فالعلم هو الميزان وهو المحك ، وقد قال تعالى : « الذى خلق الموت والحياة ليبلوكم أيكم أحسن عملا وهو العزيز الغفور »[٤٧] قال الفضيل بن عياض : هو أخلص العمل وأصوبه . قالوا : يا أبا على ما أخلصه وأصوبه ؟ قال : ان العمل اذا كان خالصا ولم يكن صوابا لم يقبل ، واذا كان صوابا ولم يكن خالصا لم يقبل حتى يكون خالصا ، فالخالص أن يكون لله ، والصواب أن يكون على السنة . وقد قال تعالى : « فمن كان يرجو لقاء ربه فليعمل عملا صالحا ولا يشرك بعبادة ربه

---

(٤٥) ابن عربى : الأمر المحكم المربوط فيما يلزم اهل طريق الله من الشروط ، ضمن مجموعة التحفة البهية ، القسطنطينية ١٣٠٢ هـ ص ٢٢٣ — اختيار الدكتور ابو الوفا التفتازانى فى مقالته : الطريقة الأكبرية — الكتاب التذكارى لابن عربى ص ٣١٠ .

(٤٦) الغزالى : المنقذ من الضلال ص ٤٣ .

(٤٧) الملك : ٢ .

أحدا »[٤٨] ، فهذا هو العمل المقبول الذى لا يقبل الله من الأعمال سواه ، وهو أن يكون موافقا لسنة رسول الله ﷺ ، مرادا به وجه الله ، ولا يتمكن العامل من الاتيان بعمل يجمع بين هذين الوصفين الا بالعلم »[٤٩] .

واذا عدنا مرة أخرى الى الغزالى نجده يقول بضرورة العمل فى ازالة ما لا ينبغى ، وضرورة العلم فى تحصيل ما ينبغى ، وازالة ما لا ينبغى شرط عنده لتحصيل ما ينبغى ، ومن ثم كان العلم أشرف من العمل[٥٠] ، الا أنه فى موضوع آخر يصور الأمر بطريقة أخرى يجعل فيها العلم بلا عمل لا جدوى منه ولا فائدة[٥١] ، فالعمل هو بمثابة الثمرة التى ينبغى أن يثمرها العلم ، وعلم بلا ثمرة لا فائدة فيه . والعبادة كعمل هى ثمرة للعلم ، وهى كذلك سبيل الانسان الى السعادة ومنهاجه الى الجنة[٥٢] . الأمر الذى نخلص معه الى أنه لا فضل للعلم على العمل ، ولا للعمل على العلم ، بل كلاهما يكمل الآخر ويكتمل به ، وكلاهما يعد السبيل عند الصوفية الى السعادة فما هما ؟

العــلم :

وأهم ما يعنى به العلم عند الصوفية كوسيلة لتحقيق السعادة هو العلم بالشرعيات والعلم بماهية النفس ، يقول الكلاباذى فى معرض تصنيفه لعلوم الصوفية : « وأول تصحيح الأعمال معرفة علومها ، وهى

---

(٤٨) الكهف : ١١٠ .

(٤٩) ابن قيم الجوزية : مفتاح دار السعادة ، طبعة صبيح مصر (بدون تاريخ) ص ٨٩ — ٩٠ .

(٥٠) الغزالى : ميزان العمل ص ٣١ .

(٥١) الغزالى : ايها الولد ، طبع فيينا ١٨٣٨ م ص ٥ .

(٥٢) الغزالى : منهاج العابدين ، طبع دار احياء الكتب العربية القاهرة (بدون تاريخ) ص ٢ .

علم الأحكام الشرعية من أصول انفقه ، من الصلاة والصوم وسائر انفروض ، الى علم المعاملات من النكاح والطلاق والمبايعات وسائر ما أوجب الله تعالى وندب اليه ، وما لا غناء به عنه من أمور المعاش ، وهذه علوم التعلم والاكتساب . فأول ما يلزم العبد الاجتهاد فى طلب هذا العلم وأحكامه على قدر ما أمكنه ووسعه طبعه ، وقوى عليه فهمه بعد أحكام علم التوحيد والمعرفة على طريق الكتاب والسنة واجماع السلف الصالح عليه بالقدر الذى يتيقن بصحة ما عليه أهل السنه والجماعة ، فان وفق لما فوقه من نفى الشبه التى تعترضه من خاطر أو ناظر فذاك ، وان أعرض عن خواطر السوء اعتصاما بالجملة التى عرفها ، وتجافى عن الناظر الدى بحاجة فيه ويجادله عليه وباعده ، فهو فى سعة ، ان شاء الله عز وجل واشتغل باستعماله وعمل بما علم : فأول ما يلزمه علم آفات النفس ، ومعرفتها ورياضتها وتهذيب أخلاقها ومكائد العدو وفتنة الدنيا وسبيل الاحتراز منها ، وهذا العلم علم الحكمة »[٥٣] . ويضيف الكلا باذى بعد ذلك أسماء لعلوم أخرى يطلق عليها ، علم المعرفة ، وعلم الخواطر ، وعلم المشاهدات والمكاشفات ، ولكن هذه الأخيرة هى أسماء لأحوال يؤدى اليها العلم بالشرعيات والعلم بالنفس ، وهما العلمان اللذان يرتب عليهما المتصوفة « العمل » ، الذى يقودهم الى هذه العلوم الأخرى التى هى من صميم الأحوال الصوفية ، والتى ترادف سعادتهم التى ينشدونها ، ومن هنا فهى خارج موضوع حديثنا . وعن الشق الأول من موضوع العلم عند الصوفية ألا وهو العلم بما جاء فى الكتاب والسنة ، وضرورة التمسك به نسوق هذه الأقوال لعدد من مشاهير الصوفيه المسلمين ، مما يرويه صاحب الرسالة القشيرية :

يقول أبو الفيض ذو النون المصرى (+ ٢٤٥ هـ) : « من علامات المحب أربع : حب الجليل ، وبغض القليل ، واتباع التنزيل ، وخوف

---

(٥٣) أبو بكر الكلاباذى : التعرف لمذهب أهل التصوف ، مطبعة السعادة ، القاهرة سنة ١٩٣٣ م ص ٥٨ — ٥٩ .

التحويل » ويقول : « من علامات المحب لله عز وجل متابعة حبيب الله ﷺ فى أخلاقه وأفعاله وسننه »[٥٤] . ويقول السرى السقطى (+٢٥٧هـ) خال الجنيد وأستاذه : « التصوف اسم لثلاثة معان ، وهو الذى لا يطفى نور معرفته نور ورعه ، ولا يتكلم بباطن فى علم ينقضه عليه ظاهر الكتاب أو السنة ، ولا تحمله الكرامات على هتك أستار محارم الله »[٥٥] ، ويقول أبو يزيد البسطامى (+ ٢٦١ هـ) : « ... لو نظرتم الى رجل أعطى من الكرامات حتى يرتقى فى الهواء فلا تغتروا به حتى تنظروا كيف تجدونه عند الأمر والنهى . وحفظ الحدود وأداء الشريعة »[٥٦] . ويقول أبو سليمان الدارنى + ٢١٥ هـ : « ربما يقع فى قلبى النكتة من نكت القوم أياما فلا أقبل منه الا بشاهدين عدلين : الكتاب والسنة »[٥٧] ، ويقول أبو حفص عمر بن مسلمة الحداد (+ نيف وستين ومائتين هجرية) : « ... من لم يزن أفعاله وأحواله فى كل وقت بالكتاب والسنة ، ولم يتهم خواطره فلا نعده فى ديوان الرجال »[٥٨] ، وفى نغمة ايمانية عميقة بالشرع يقول ابن خبيق : « ... انما هى أربع لا غير ، عينك ولسانك وقلبك وهواك ، فأنظر عينك لا تنظر بها الى ما لا يحل ، وأنظر لسانك لا تقل به شيئا يعلم الله تعالى خلافه من قلبك ، وأنظر قلبك لا يكن فيه غل ولا حقد على أحد من المسلمين ، وأنظر هواك لا تهوى به شيئا من الشر ، فاذا لم يكن فيك هذه الأربع من الخصال فاجعل الرماد على رأسك ، فقد شقيت »[٥٩] ، ويقول الجنيد : « الطرق كلها مسدودة على الخلق الا على من اقتفى أثر الرسول عليه الصلاة والسلام »[٦٠] ،

---

(٥٤) القشيرى : الرسالة القشيرية ص ٩ .

(٥٥) المصدر السابق ص ١١ .

(٥٦) المصدر السابق ص ١٥ .

(٥٧) المصدر السابق ص ١٦ .

(٥٨) المصدر السابق ص ١٨ .

(٥٩) المصدر السابق ص ١٩ .

(٦٠) المصدر السابق ص ٢٠ .

كمز أكد الامام الغــزالى (+ ٥٠٥ هـ) أهمية السلوك من خلال اتبــاع سنة الرسول عليه الصلاة والسلام ، وأن ذلك هو الســبيل لأدراك السعادة ، يقول الغزالى : « اعلم أن مفتاح السعادة اتباع السنة ، والاقتداء برســول الله ﷺ ، فى جميع مصادره وموارده وحركاته وسكناته حتى فى هيئة أكله وقيامه ونومه وكلامه »[٦١] ، ولا يقف الغزالى عند هــذا الحد بل يزيد ذلك تفصيلا من خلال توضيح السر الذى يكمن وراء اتباع التعاليم الدينية والسنة المحمدية ، محددا ذلك فى ثلاثة أمور : أول هــذه الأمور يقيمه الغزالى على أن القلب فى الانســان مخلوق لعمل الآخرة ، طلبا لسعادته ، وسعادته فى معرفة ربه عز وجل ، ومعرفة ربه تعالى تحصل له من صنع الله وهو من جملة عالمه ولا يحصل له معرفة عجائب العالم الا من طريق الحواس والحواس من القلب[٦٢] ، وبذلك يرتب الغزالى ادراك السعادة على العلاقة القائمة بين القلب وبين الجوارح التى هى الحواس ، وتأثر القلب بعملها فيذهب الى أن القلب كالمرآة ولا تتجلى فيه حقائق الأشــياء الا بتصقيله وتنويره وتعديله ، أما تصقيله فبازالة خبث الشهوات وكدورة الأخلاق الذميمة ، وأما تنويره فبانوار الذكر والمعرفة ، ويعين على ذلك العبادة الخالصة اذا أديت على كمال الخدمة بمقتضى السنة ، وأما تعديله فبأن يجرى فى جميع حركات الجوارح على قانون العدل ، اذ اليد لا تصل الى القلب حتى تقصد بتعديله ، وتحدث فيه هيئــة معتدلة صحيحة لا اعوجاج فيها ، وانما التصرف فى القلب بواسطة تعديل الجوارح وتعديل حركاتها ، ولهذا كات الدنيا مزرعة الآخرة ، ولهذا تعظم حسرة من مات قبل التعديل بالموت ، اذ تنقطع علاقة القلب عن الجوارح ، فمهما كانت حركات الجوارح بل حركات الخواطر أيضا موزونة بميزان العدل حدث فى القلب هيئــة عادلة مستوية تستعد لقبول الحقائق على نعت الصحة والاستقامة

---

(٦١) أبو حامد الغزالى : الأربعين فى اصــول الدين ، الكردى ، مصر سنة ١٣٤٤ هـ ص ٨٩ .

(٦٢) ابو حامد الغزالى : كيمياء السعادة ، ط الجندى ص ٧٩ .

كما تستعد المرآة المعتدلة لمحاكاة الصور الصحيحة فى غير إعوجاج »[٦٣]
وبذلك يبين السر الأول فى التمسك — فيما يرى الغزالى — بحذافير السنة فضلا عن العبادة ، لأنها تطوع الجوارح للأعمال الروحية الخالصة والتى تؤثر بدورها فى اصلاح القلب وجعله أداة صالحة لادراك الحقائق الالهية التى تقوم عليها السعادة .

أما السر الثانى وراء اتباع سنة الرسول ﷺ ، فيرتبه الغزالى على منزلة الرسول ﷺ من الله تعالى ، وأنه مهبط وحيه ، بمعنى أنه يوحى اليه بأمور لا تكون لغيره من عامة البشر ، ومن ثم فان اتباع السنة النبوية يهيىء للانسان اتباع أمور حقيقية لا يمكن له كشف سرها « ومن هذه الأعمال ما يؤثر فى الاستعداد لسعادة الآخرة أو لشقاوتها بخاصية ليست على القياس لا يوقف عليها الا بنور النبوة »[٦٤] وفى اتباع الانسان لسنة رسول الله منجاة له من أن يفوته من هذه الأعمال ما يكون سببا لسعادة فى الدنيا أو الآخرة ، ومنجاة له أيضا من أن يصيبه شقاوة فيهما .

أما السر الثالث فيقيمه الغزالى على نظرته للانسان من حيث أنه اذا كان فيه ما يسميه بالقلب كأداة لادراك الحقائق الالهية التى تقوم عليها سعادته ، فان فيه أيضا « الهوى » و « الشهوة » مما يقابل الجانب الحيوانى فى الانسان ، وهما بمثابة العائق فى سبيل ادراك القلب للحقائق الالهية السامية ، والويل كل الويل للانسان اذا كان زمامه فى يد هواه وشهوته لا فى يد قلبه[٦٥] . وللانسان يتحقق عدم تسلم زمام نفسه لهواه باتباعه لسنة النبى ﷺ . ولقد أكد الغزالى هذا الاتجاه فى أكثر من موضع . وبصفة خاصة فى كتابه « احياء علوم

---

(٦٣) أبو حامد الغزالى : كيمياء السعادة ، ط الجندى ص ٧٩ .

(٦٤) المصدر السابق ص ٩٣ .

(٦٥) المصدر السابق ص ٩٤ — ٩٥ .

الدين » من خلال نظرته للعبادات وأن قيمتها ليست فى مجرد الحركات والرسوم الظاهرة التى تؤدى عليها ، بل هى على الحقيقة تكمن فيما وراء هذه المظاهر من حيث جوهرها[٦٦] ، فالصلاة مثلا ان لم يتوفر لها الجوهر الذى ينهى الانسان عن الفحشاء والمنكر فهى ليست بصلاة حتى وان أداها صاحبها بما لها من حركات ، كما ان الصوم ان لم يصن صاحبه عن الموبقات ، فهو ليس من الصيام فى شىء ، وقيل : كم من صائم ليس له من صيامه الا الجوع والعطش ... هكذا كانت نظرة الغزالى الصوفى الى الشرعيات والعبادات القائمة على التمسك بالكتاب والسنة ، وقدرتها على تحويل نفس الانسان الى الله سبحانه وتعالى كلية بعد تطهيرها من أدران الهوى والشهوة ، الامر الذى يسهل لها سبيلها الى ادراك السعادة العظمى .

واذا انتقلنا الى صوفى آخر ، هو محيى الدين بن عربى ، وقد بلغ لديه اختلاط التصوف بالفلسفة مداه ، كما رأينا على يديه قمة النظريات الصوفية الفلسفية ، فاننا نجده بالرغم من ذلك كله يصرح فى مواضع كثيرة من كتبه بضرورة التمسك بالشرع كتابا وسنة فمما يروى عنه شعرا قوله :

لا تعتقد غير الذى تتلوه فى	النص الذى نطق الكتاب المحكم
وعليه فاعتمدوا وقولوا مثلما	قد قاله عن نفسه واستلزموا
واعبد اله الشرع لا تعبد اله	العقل من هادوا اليه وسلموا
فالناس مختلفون فى معبودهم	فمنزه معبوده ومجسم [٦٧]

ولعل فى القصة التى يرويها فى « الفتوحات المكية » مثلا آخر على تعظيمه لاتباع الشرع واعتباره السبيل الصحيح لادراك السعادة ،

(٦٦) انظر : الغزالى : احياء علوم الدين ط الشعب ص ٢٦٨ وما بعدها .

(٦٧) انظر : عبد الحفيظ فرغلى القرنى : الشيخ الأكبر محيى الدين ابن عربى ، مصر سنة ١٩٦٨ ص ١٠٤ .

يقول : « رأيت فى واقعة وأنا ببغداد سنة ٦٠٨ ه قد فتحت أبواب السماء ونزلت خزائن المكر الالهى ، مثل المطر المعام ، وسمعت ملكا يقول : ماذا نزل اليه من المكر ؟ فاستيقظت مرعوبا ونظرت فى السلامة من ذلك فلم أجدها الا فى العلم بالميزان المشروع ، فمن أراد الله به خيرا ، وعصمه من غوائل المكر ، فلا يضع ميزان الشرع من يده »[٦٨] ، كما يروى عنه الشعرانى قوله فى الباب السادس والأربعين ومائتين من كتاب « الفتوحات » ما نصه « اياك أن ترمى ميزان الشرع من يدك فى العلم الرسمى ، بل بادر الى العمل بكل ما حكم به وإن فهمت منه خلاف ما يفهمه الناس مما يحول بينك وبين أعضاء ظاهر الحكم به فلا تعول عليه ، فإنه مكر الهى بصورة علم الهى من حيث لا تشعر ، ثم قال : واعلم أن تقديم الكشف على النص ليس بشىء عندنا لكثرة اللبس على أهله ، والا فالكشف الصحيح لا يأتى قط الا موافقا لظاهر الشريعة ، فمن قدم كشفه على النص فقد خرج عن الانتظام فى سلك أهل الله ولحق بالأخسرين أعمالا »[٦٩] .

أما الشق الثانى من موضوع العلم عند الصوفية ، فهو العلم بالنفس . ولكن ما هو المقصود بالنفس عندهم ، خاصة وأنه قد ورد فيما خلفوا من آثار مصطلحات متقاربة بل متداخلة حول هذا الموضوع ، ولا نود الدخول فى تفصيلات هذه المصطلحات وانما نحاول فقط تحديد مدلول النفس . وخلاصة الأمر — كما يذكر الدكتور أبو العلا عفيفى — أنه قد أجمع الصوفية على أن الروح مبدأ الحياة وأن النفس مبدأ الشهوات ؛ وأن القلب مركز المعرفة ، والسر مركز المشاهدة أو الشهود أوكما يقال أحيانا: النفس مبدأ الشهوات والأفعال المذمومة، وسواء عرف الصوفية النفس بأنها قوة أو لطيفة تصدر عنها الشرور والآثام

(٦٨) آسين بلا ثيوسى : ابن عربى ، حياته ومذهبه ، ترجمة دكتور عبد الرحمن بدوى ص ٦٩ .

(٦٩) الشعرانى (عبد الوهاب) ، اليواقيت والجواهر فى بيان عقائد الأكابر جـ ١ ص ٢٣ .

أو بأنها مجموعة تلك الشرور والآثام فهى لا شك عندهم العدو الأكبر الذى يجب على الصوفى منازلته والشر المستطير الذى يجب محوه .
وهـذا قدر مشـترك بين الصوفية جميعا ، اذ الكل مجمعون على أن النفس مصدر الآثام لأنها مصدر الشـهوة والرغبة ، وعلى أن جهادها عن طريق الحياة الصوفية هو الجهاد الأكبر[٧٠] . والغزالى من بين المتصوفة بل من أكثرهم دخولا فى هذه التفصيلات بين الروح والقلب والنفس[٧١] . الا أنه قد اهتم من بين هـذه المعانى المتعددة التى تتعلق بـ « النفس » بالمعنى الجامع لقوتى الغضب والشهوة فى الانسـان ، ومع أن هاتين القوتين خلقتا لأداء غرض محمود فى نمو الانسـان ، الا أنهما مسئولتان أيضا عن الميول الشريرة فى شخصيته ، وقد ينجحان فى اخماد نور الفؤاد . وهـذا الجانب من الغضب أو الشهوة هو ما يجب ترويضه تحت سيطرة الحكم المطلق لادراك القلب « والنفس بهـذا المعنى تعنى بعبارة أخرى مجموعة الغرائز والأهواء التى تقود الانسـان الى الشرور والمخاطر ، ولذلك نرى الغزالى يحذر الانسـان منها لأنها أعدى أعدائه ، فيدعوه الى قطع خصالها وخلالها وشرها وشركها وطمعها وولعها وشبعها »[٧٢] ولم يكن الغزالى بدعا فيما ذهب اليه فى تصورهم لمعنى النفس ، بل هو قد اقتفى سـير الصوفية عندما اختار طريقهم ، وها هو القشيرى بعد أن يحدثنا عن النفس عند الصوفية محددا ذلك بأنها ما كان معلولا من أوصاف العبد ، ومذموما من أخلاقه وأفعاله نجده يذكر أيضا أنهم صوروها فى صورة العدو الذى يجب على الانسـان مخالفته ، ومن ثم يسوى بين مخالفة النفس وبين العبادة ، بل يجعل من مخالفـة النفس أمرا ضروريا لتمام العبادة مدللا على ذلك بالكثير من أقوال

---

(٧٠) دكتور أبو العلا عفيفى : الملامتية والصوفية وأهل الفتوة ، دار احياء الكتب العربية ، مصر سنة ١٩٤٥ م ص ٥٠ — ٥١ ، وانظر للمؤلف أيضا التصوف الثورة الروحية فى الاسلام ص ١٥١ .

(٧١) انظر : الغزالى : كيمياء السعادة ص ٧٩ وما بعدها .

(٧٢) انظر : الغزالى : كتاب سر العالمين وكشف ما فى الدارين ، مطبعة السعادة ، مصر سنة ١٣٢٧ هـ ص ٨١ .

مشاهير الصوفية فى هـذا الشأن[٧٣] . أما صاحب « قوت القلوب » فيربط من صفات النفس بين الطيش والجهل ، والشره والحرص ، الأمر الذى يجعلها تقود صاحبها الى الهلاك[٧٤] ، لو تركت وشأنها .

وبعد .. فهذا هو الشق الأول من سـبيل الصوفية الى ادراك السعادة ، وهو العلم ، وقد اتخذ له موضوعا من المعرفة بالكتاب والسنة وضرورة التمسك بهما ، والوقوف على معرفة النفس ولقد كان للجـانب الأخير من موضوع العلم ألا وهو معرفة النفس بالمعنى الذى عرفوها عليه أبلغ الأثر فى ترتيب الشق الثانى من سبيلهم .. ألا وهو « العمل ، فقد رتبوا طريقهم العملى تأسيسا على كنه معرفتهم للنفس الانسانية . بل أخذوا مما عرفوه من الكتاب والسنة القدر الذى يدعم سلوكهم العملى المترتب على موقفهم من النفس ، بصرف النظر عن اتفاق ذلك مع جملة ما دعا اليه الكتاب والسنة أو عدم اتفاقه ، الأمر الذى ذهب بالصوفية أحيانا الى شىء من المغالاة الغير مألوفة فى الأخلاق الاسلامية ، ووسم أخلاقهم ـ التى أقاموها على الزهد ومحاربة النفس ، وما يتعلق بها من أمور الدنيا ، بعد أن اعتبروا ذلك كله شرا ما بعده شر ـ بسمات مميزة خاصـة بهم ، يقول « فالتروجب » : « ان حركة الصوفية المناهضة للعقـل . والموسومة بالزهد قد استحدثت نمطا من الأخلاق الاسـلامية مختلفا بعض الاختلاف ، واستطاع هـذا النمط أن يكون له سلطان متزايد حتى أوشك آخر الأمر أن يسيطر على العالم الاسلامى ، وغدا الفقر واذلال النفس والانكار المطلق للذات هى أرفع القيم فى الحياة عند دعاة الصوفية »[٧٥] . وفيما يلى سنعرض لتفصيل ذلك .

---

(٧٣) القشيرى : الرسـالة القشيرية ، ص ٧٧ ـ ٧٨ .

(٧٤) أبو طالب المكى : قوت القلوب ، الطبعة الأولى ، مصر ١٩٣٢ م ص ١٢٧ .

(٧٥) فاتزروجب : مادة أخلاق ، ترجمة الأب جورج قنواتى ، دائرة المعارف الاسلامية ط . الشعب ـ المجلد الثانى ص ٤٤٣ .

العمــل :

يهمنا أن نشير فى بداية الحديث عن « العمل » كشطر من سبيل الصوفية الى تحصيل السعادة أننا سنركز على السمات التى تميز بها سلوكهم العملى ، والتى كانت تتخذ من الزهد طابعا عاما ، ذلك الطابع الذى يمثل عنصرا أساسيا من عناصر حياتهم [٧٦] ، وقد أقاموا هــذا الطابع التزهدى فى حياتهم العملية ترتيبا على ما حصلوه من العــلم بشقيه ، ما يتعلق منه بالكتاب والسنة ، وما يتعلق بالنفس ، وان كان الجانب الذى يتعلق بالنفس هو الجانب الأهم الذى ساقهم الى حياة الزهد ومجاهدة النفس ، بل أخذوا من الكتاب والسنة فقط ما يؤيد طريقهم التزهدى فحسب ، مثل الآيات التى تذم الرغبة فى الدنيا ، مثل قوله تعالى : « من كان يريد الحياة الدنيا وزينتها نوف اليهم أعمالهم فيها وهم لا يبخســون • أولئــك الــذين ليس لهــم فى الآخــــرة الا النار »[٧٧] ، وقوله سبحانه وتعالى : « من كان يريد حرث الآخرة نزد له فى حرثه ، ومن كان يريد حرث الدنيا نؤته منها ، وماله فى الآخرة من نصيب »[٧٨] ، وقوله عز وجل : « من كان يريد العاجلة عجلنــا له فيها ما نشاء لمن نريد ، ثم جعلنا له جهنم يصلاها مذموما مدحورا »[٧٩] ، ومن أقوال الرسول ﷺ أخذوا أيضا ما يدعم وجهتهم فى الزهــد مثلما رواه البيهقى فى شعب الايمان عن النبى ﷺ أنه قال : « ما زهد عبد فى الدنيا الا أنبت الله الحكمة فى قلبه وأنطق بها لسانه وبصره عيب الدنيا وداءها وأخرجه منها سالما الى دار السلام » ، ومنهــا ما رواه الامام أحمد قال : قال ﷺ : « الزهد فى الدنيا راحة القلب والبدن والرغبة فى الدنيا تطيل الهم والحزن ، وما قصر عبد فى طاعة الله

---

(٧٦) دكتور ابو العلا عفيفى : التصوف الثورة الروحية ص ١٠٥ .

(٧٧) هود . ١٥ — ١٦ .

(٧٨) الشورى : ٢٠ .

(٧٩) الاسراء : ١٨ .

الا ابتلاه الله بالهم »[٨٠] ، فضلا عما تأسوا به مما كان فى حيـاة الرسول ﷺ من جوانب روحية كان يأخذ نفسه فيها من تقشف فى الملبس والمأكل ، وعكوف على العبادة والتهجد ، فوجدوا فيها أيضا منبعا لمـا سلكوا من حياة الزهد [٨١] • ولكن غاب عنهم أن الزهد فى الإسلام والمؤيد بنصوص الكتاب الكريم ، فضلا عن نموذج حياة الرسول المتمثل فى أقواله وحياته ، لم يكن أبدا من نوع الزهد المبالغ فيه الذى سلكوه بل « الاسلام دعا الى نوع آخر من الزهد يمكن وصفه بأنه القصـد فى اللذات ، وعدم التهالك عليها أو الاسراف فيها ، الى الحد الذى ينسى الانسان فيه ربه وآخرته • وهذا واضح كل الوضوح فى سيرة النبى عليه السلام ، وسيرة الصحابة والتابعين • دعا الاسلام الى الزهد فى الدنيا والى تحقيرها لا الى هجرها والفرار منها ، ودعا الى عبادة الله تعالى فى حدود رسمها ، ولم يدع الى الانقطاع الى هذه العبـادة ، ودعا الى الأخذ بنصيب معقول من الحياة ومن كل ما كان رزقا حلالا ولم يدع الى تحريم كل شىء ، ودعا الى النظر الى الدنيا باعتبـارها دار فناء ، ودار تحول وانتقال ، وأنها مزرعة الآخرة ، والى الآخرة باعتبارها دار بقاء وخلود ونعيم مقيم ، أو عذاب أليم » • يقول الله تعالى : « اعلموا انما الحياة الدنيا لعب ولهو ، وزينة وتفاخر بينكم ، وتكاثر فى الأموال والأولاد كمثل غيث أعجب الكفار نباته ثم يهيج فتراه مصفرا ، ثم يكون حطاما ، وفى الآخرة عذاب شديد ، ومغفرة من الله ورضوان ، وما الحياة الدنيا الا متاع الغرور »[٨٣] فى هذه الآية الكريمة وكثير غيرها من الآيات ••• دعوة الى الزهد فى الدنيا ، ولكنه زهـد روعى فيه جانب الدنيا وجانب الآخرة ، وفضل فيه الثانى على الأول ،

---

(٨٠) السيد بكرى المكى ابن السيد محمد شطا : كفاية الاتقياء ومنهاج الاصفياء شرح على منظومة هداية الأذكياء الى طريق الأولياء للشيخ زين الدين بن على المعبرى المليبارى ط ٢٠ ، الحلبى بمصر سنة ١٩٥٣ م ص ٢٢ •

(٨١) الدكتور محمد مصطفى حلمى : الحياة الروحية فى الاسلام ص ١٨

(٨٢) الحديد / ٢٠ •

وروعى فيه جانب العبد وجانب الرب ، وفضل فيه الثانى على الأول »[٨٣] فأين طريق الصوفية المغالين فى الزهد من هذا الاعتدال الذى جاء به الاسلام كتابا وسنة . فاذا كانت التعاليم الاسلامية قد تضمنت الدعوة الى التمتع بنعم الله سبحانه وتعالى ، فان الصوفية بزهدهم قد زهدوا فى الحرام والحلال معا [٨٤] . جاعلين الزهد فى الحرام فرض ، والزهد فى الحلال نفل [٨٥] . كما يقول القشيرى عنهم .. كان الجوع من صفات القوم ، وهو أحد أركان المجاهدة ، فان أرباب السلوك قد تدرجوا الى أعتياد الجوع والامساك عن الأكل ، ووجدوا ينابيع الحكمة فى الجوع ، وكثرت الحكايات عنهم فى ذلك »[٨٦] كما نرى شيئا من ذلك فى كتاب « التعرف »[٨٧] وغيره من الكتب التى أرخت لحياتهم .

هذا هو مدار الزهد عند الصوفية الذى اعتبروه ضرورة لا مندى عنها ولا جدال فى حتميتها للصوفى ، اذ بواسطته يهزم رغبات الدنيا ويقهر شهواته ويطهر نفسه ويعدها للقاء الله سبحانه حتى يتحقق له المراد ، ويصرح كثير من الصوفية بأن ما نالوه فى حياتهم الصوفية لم يكن الا حصيلة كفاحهم وجهادهم النفسى وقهر البدن بجميع نوازعه وميوله [٨٨] . وقد جر اصرارهم على الزهد بهذا المعنى المبالغ فيه الى

---

(٨٣) دكتور أبو العلا عفيفى : التصوف الثورة الروحية فى الاسلام ص ١٠٦ .

(٨٤) المصدر السابق ص ١٤٦ .

(٨٥) الغزالى : منهاج العابدين ص ١٥ ، والمنقذ من الضلال ص ٤٥ — ٤٦ .

(٨٦) القشيرى الرسالة القشيرية ص ٧٢ .

(٨٧) الكلا باذى : التعرف ص ٩٦ .

(٨٨) انظر : دكتور محمد كمال جعفر : من التراث الصوفى — سهل بن عبد الله التسترى دار المعارف بمصر سنة ١٩٧٤ ص ١٤٩ .

الكثير من انتقادات أهل السلف ، التى صورتهم فى صورة مخالفة لما جاء من اعتدال فى الكتاب والسنة ، ونهى عن العزوف عن ملذات الدنيا الحلال التى أوجدها الله لعباده [٨٩] •

درجات السعادة عند الصوفية ومراتبها :

لما كان المقصود بالسعادة عند الصوفية هو الغاية التى ينشدونها من وراء سلوكهم ، فقد قصدت بدرجات السعادة أو مراتبها درجات أو مراتب هذه الغاية • واذا عدنا الى أطوار التصوف الاسلامى التاريخية نجد أن زهاد وعباد ونساك القرنين الأول والثانى للهجرة قد اتخذوا من الطمع فى الثواب بالجنة والنجاة من العقاب بالنار غاية لهم طبقا لما جاء فى الكتاب والسنة ، وعلى ذلك لم نجد ثمة درجات لهذه الغاية عندهم ، اما متصوفة القرن الثالث والرابع للهجرة فقد عبروا عن غايتهم بما أسموه « بالطمأنينة والرضا » بمعنى سكون القلب وراحته ، وهى من خصائص تصوفهم • وهى عندهم حال رفيع ولا تكون الا لعبد رجح عقله وقوى ايمانه ورسخ علمه ، وصفا ذكره ، وثبتت حقيقته [٩٠] • أما متصوفة ما بعد القرن الرابع أو متصوفة القرن الخامس والسادس والسابع للهجرة ، أولئك الذين اختلط عندهم التصوف بالفلسفة ، فقد عبروا عن هذه الغاية بالسعادة جاعلين منها نظرية دقيقة منظمة ، اعتبارا من الامام الغزالى الذى « يتميز عمن سبقه من الصوفية بأنه جعل من السعادة نظرية متكاملة ، ولم يكن من قبله قد تناولوها بالتفصيل ، وانما تحدثوا عنها من خلال حالى الطمأنينة والرضا »[٩١] • ومن ثم سنقتصر

---

(٨٩) انظر : ابن تيمية : مجموع فتاوى شيخ الاسلام المجلد (١١) (التصوف) ص ٢٠١ •

(٩٠) الطوسى : اللمع ص ٩٨ • اختيار دكتور أبو الوفا التفتازانى فى كتابه : المدخل الى التصوف

(٩١) دكتور أبو الوفا التفتازانى : المدخل الى التصوف الاسلامى ص ٢١٩ •

بحثنا على درجات أو مراتب السعادة باعتبارها الطمأنينة والرضا عند متصوفة القرنين الثالث والرابع الهجرى ، ودرجات أو مراتب السعادة عند متصوفة القرن الخامس والسادس والسابع الهجرى • ولكن الطمأنينة والرضا أو السعادة كغاية لا تتجزأ اذن ماذا يعنى الحديث عن الدرجات أو المراتب ؟ والاجابة على ذلك عند الصوفية تعنى أنها المراحل المؤدية الى الغاية الكاملة التى أطلقوا عليها الطمأنينة أو السعادة • وقد ارتبط ذلك عندهم بطبيعة النفس الانسانية ومدى استعدادها لتحمل عبء السلوك المؤدى الى الغاية ، ومن ثم كان منهم من وهبه الله القدرة على السلوك حتى غايته وهؤلاء هم الصفوة من الناس ، ومنهم من وقف عن ما هو أدنى من ذلك حسب حظه من تلك القدرة ، وفى هذا الاطار تم تصنيف المتصوفة لما سمى بدرجات أو مراتب •

وبالنسبة للطمأنينة التى تميز غاية متصوفة القرنين الثالث والرابع فقد بين « الطوسى » فى « اللمع » مراتبها أو درجاتها فى ثلاث ، الأولى للعامة الذين اذا ذكروا الله اطمأنوا الى ذكرهم له ، وانه سوف يستجيب لدعائهم ، ويدفع عنهم الآفات ، وهو ما عبر الله عنه بقوله : « النفس المطمئنة » أى المطمئنة بالايمان بأنه لا دافع ولا مانع الا الله • والثانية ، للخاصة ، وهو ما اقترن بالرضا بقضاء الله والصبر على بلائه ، والاخلاص والتقوى والسكون ، لقوله تعالى : « ان الله مع الذين اتقوا والذين هم محسنون »[92] وقوله تعالى : « ان الله مع الصابرين » [93] فاطمأنوا وسكنوا الى قوله : « مع » « فكانت ممزوجة برؤية طاعتهم منهم » •

والثالثة لخاصة الخاصة ، وهو اطمئنان يختلف عن سابقيه ، فأصحابه يعلمون أن قلوبهم لا تقدر أن تطمئن الى الله أو تسكن معه ،

---

(٩٢) النحل / ١٢٨ •

(٩٣) الانفال / ٤٦ •

هيبة له وتعظيما ، اذ هو غاية لا تدرك ، لأنه « ليس كمثله شيء »[٩٤] ، « ولم يكن له كفوا أحد »[٩٥] ، وهم لفنائهم عن أنفسهم مأخوذون بجلال الله وجماله وعظمته ، فشغلهم ذلك عن رؤية أعمالهم ، وعن كل معنى آخر ، اذ هم اله لا اشيء دونه [٩٦] .

واذا انتقلنا بعد ذلك الى الامام الغزالى ، نجده وهو بصدد حديثه عن السعادة فى كتابه الذى أفرده لها يذهب الى بيان درجات السعادة طبقا لاستعداد النفس أو قدرتها على ادراكها ، وفى هذا المقام يقسم الناس حسب امكاناتهم ، فمنهم من له طباع السباع ، ومنهم من له طباع البهائم ، ومنهم من له طباع الشياطين ومنهم من له طباع الملائكة ، واضعا لكل ذوى طبع من هؤلاء السعادة التى تلائمهم . وأعلاها بالطبع سعادة الملائكة . ومن أجل ذلك يطالب الانسان بأن يخلص نفسه من قيد الشهوة والغضب ، ويجعلهما خادمين له ، حتى يرتقى فيستغنى عنهما بعد أن يكون قد ارتقى الى طباع الملائكة ، وهنا يفوز بأعلى السعادات وهى تلك التى تخص خواص الحضرة الربوبية ، فى مقابل ما يسميه بسعادة العوام [٩٧] .

أما فى « ميزان العمل » فيذهب الغزالى الى تقسيم « السعادة » أو « الخيرات » من حيث البواعث الداعية اليها الى ثلاثة أنواع ، بالنسبة الى الخيرات الدنيوية والخيرات الأخروية ، يقوم النوع الأول من الخيرات الدنيوية على الترغيب والترهيب بما يجرى ويخشى فى الحال والمآل ، وهو مقتضى الشهوة . ويطلق عليها رتبة العوام .

---

(٩٤) الشورى / ١١ .

(٩٥) الاخلاص / ٤ .

(٩٦) انظر : المصدر السابق ص ١٦٠ — ١٦١ .

(٩٧) الغزالى : كيمياء السعادة (ضمن مجموعة الرسائل) طبع كردستان بمصر سنة ١٣٢٨ هـ ص ٥٠٣ — ٥٠٤ وفى نشرة الجندى بمصر ص ٧٥ — ٧٦ .

والثانى يقوم على رجاء المحمدة وخوف المذمة ممن يعتد بحمده وذمه ، وهو من مقتضى الحياء ويطلق عليه رتبة السلاطين وأكابر الدنيا ودهاتهم المعدودين من جملة العقلاء ، والنوع الثالث يقوم على طلب الفضيلة وكمال النفس لأنه كمال وفضيلة ، لا لغاية أخرى وراءها وهو من مقتضى كمال العقل ، ويطلق على رتبة الأولياء والحكماء ومحققى العقلاء . أما الخيرات الأخروية فشأنها أيضا شأن الخيرات الدنيوية ، اذ لا فرق بينهما فيما يرى الغزالى الا من حيث التأخير والتقدم ، ومراتبها من حيث الباعث عليها ثلاث « الأولى من يرغب فى ثوابه الموصوف له فى الجنة ، أو يخاف من عقابه الموعود له فى النار ، وهذه الرتبة للعامة وهم الأكثرون .

والثانية رجاء حمد الله ومخافة ذمه ، أعنى حمدا وذما فى الحال من جهة الشرع ، وهذه منزلة الصالحين ، وهى أقل من الأولى بكثير . والثالثة ، وهى العزيز الفذ ، رتبة من لا يبتغى الا التقرب الى الله تعالى وطلب مرضاته ، وابتغاء وجهه والالتحاق بزمرة المقربين اليه زلفى من ملائكته ، وهى درجة الصديقين والنبيين »[٩٨] .

واذا كان الغزالى قد ميز بين رتب السعداء من حيث استعداداتهم وبواعثهم ، فقد حدد لنا السعادة كغاية قصوى أقامها على المعرفة لله سبحانه وتعالى باعتبار ذلك أعلى اللذات ، وأقصى الغايات بالنسبة للانسان ، فان لكل شىء لذة تناسبه ، ولذة قلب الانسان تقوم على المعرفة ، تقوم على عظمة المعروف ، وليس هناك شىء أعظم من معرفة الله سبحانه وتعالى « فان الانسان اذا عرف الوزير فرح ، ولو علم الملك لكان أعظم فرحا ، وليس موجود أشرف من الله سبحانه وتعالى ، لأن شرف كل موجود به ومنه ، وكل عجائب العالم آثار صنعته ، فلا معرفة أعز من معرفته ، ولا لذة أعظم من لذة معرفته ، وليس منظر أحسن من منظر حضرته »[٩٩] وقريب من هذا ما قاله السهروردى

---

(٩٨) الغزالى : ميزان العمل ، المطبعة العربية بمصر سنة ١٣٤٢ هـ الطبعة الثانية ص ٨٠ — ٨١ .

(٩٩) الغزالى : كيمياء السعادة ، طبعة الجندى ص ٩٢ .

المقتول ٥٨٧ هـ ، ان « لذة كل قوة انما تكون بحسب كمالها وادراكها ، وكذا ألمها . ولذة كل شيء وأله بحسب ما يخصه ، فللشم ما يتعلق بالمشمومات ، وللذوق ما يتعلق بالمذوقات ، وللمس ما يتعلق بالملموسات ، وكذا نحوها ، فلكل ما يليق به . وكمال الجوهر العاقل الانتعاش بالمعارف من معرفة الحق والعوالم والنظام ، وبالجملة أمر المبدأ والمعاد ، والتنزه عن القوى البدنية ، ونقصه فى خلاف هذا ، وتتعلق لذاته وألمه بهما »[١٠٠] .

ولما كان السهروردى من المتصوفة الفلاسفة الأوائل الذين مزجوا بين التصوف والفلسفة ، وبالتالى بين طريق المجاهدة والتذوق الصوفى وبين البحث العقلى والمعرفة الفلسفية ، فقد رتب السعداء حسب حظهم من هذين المسلكين ، أعلاهم من جمع بينهما ، ومن ثم كان تقسيمه لما أسماه بالحكماء : حكيم الهى متوغل فى التأله عدم البحث وهو كأكثر الأنبياء والأولياء من الصوفية كأبى يزيد البسطامى ، وسهل التسترى ، والحلاج ، وحكيم بحاث عديم التأله وهو كالمشائين من أتباع أرسطو من المتقدمين ، وكالفارابى وابن سينا من المتأخرين ، وحكيم الهى متوغل فى التأله والبحث ولم يصل الى رتبته الا السهروردى نفسه »[١٠١] .

أما ابن الفارض ٦٣٢ هـ الملقب بسلطان العاشقين ، والذى اتخذ من الحب وسيلة لغايته التى تتمثل فى « مشاهدة جمال الذات الالهية ، ومعاينة تجليات الحقيقة العلية »[١٠٢] ، فقد قسم مسلك الحب هذا

---

(١٠٠) السهروردى : هياكل النور ص ٨٠ — اختيار الدكتور ابو الوفا التفتازانى فى كتابه المدخل الى التصوف ص ٢٤٠ .

(١٠١) انظر : السهروردى : حكمة الاشراق ص ٢ ، وقارن : الحياة الروحية فى الاسلام للدكتور مصطفى حلمى ص ١٤٠ — ١٤١ ، والدكتور ابو الوفا التفتازانى فى : المدخل الى التصوف ص ٢٤٠ — ٢٤١ .

(١٠٢) دكتور محمد مصطفى حلمى : الحب الالهى فى التصوف الاسلامى ص ١١٨ .

حسب امكانية السير فيه وتحمل معاناته الى ثلاثة أطوار ، فى الطـــور الأول يكون المحب محبا لنفسه طامعا فى تحقيق رغبات هذه النفس من المحبوبة كأن يرى وجهها أو يسمع صوتها (١٠٣) ، أما فى الطور الثانى فيكون المحب قد انتهى الى الصفاء والتنزه عن الغرض الى حـــد لم ينته اليه فى الطور الأول ، فبعد أن كان يريد اشباع رغباته ولذاته من المحبوبة أصبح لا يريد شيئا ولا يبتغى الا وجه المحبوبة خالصـــا وأن فكرة الثواب على هذا الحب قد محيت تماما (١٠٤) . أما فى الطور الثالث فنرى المحب كما يصوره ابن الفارض يتحد بالحقيقة المحمدية ، فنراه على عكس ما كان عليه فى الطورين الأول والثـــانى .. هو هنا صاح بعد أن كان هناك سكران ، وهو هنا قد أثبت لنفسه صحو الجمع بعد أن أثبت هناك سكر الجمع (١٠٥) .

ويوضح لنا أستاذنا الدكتور محمد مصطفى حلمى الأطوار الثلاثة التى ذكرها لابن الفارض فيقول : « يمكننا أن نفرق بين الطور الأول والثانى والثالث لحب ابن الفارض ففى الطور الأول نلاحظ أن ابن الفارض استغل قصة موسى وطلبه الى الله أن يتجلى ، فلما تجلى خر موسى صعقا ، وحال الصعق هذه هى التى غلبت على ابن الفارض فى الطـــور الأول الى حد ما ولكنها ما لبثت فى الطور الثانى أن استوعبت حيـــاته النفسية كلها ، وسيطرت عليها فى صورة الفناء الكلى ، أما فى الطور الثالث فان ابن الفارض يستغل قصة محمد ومشاهدة ملكوت السموات والأرض وهو فى حال الصحو »(١٠٦) .

---

(١٠٣) دكتـــور محمـــد مصطفى حلمى : ابن الفـــارض والحب الالهى ص ١٩٦ .

(١٠٤) المصدر السابق ص ١٩٤ .

(١٠٥) المصدر السابق ص ١٩٦ .

(١٠٦) المصدر السابق ص ١٩٧ .

أما ابن سبعين ٦٦٩ هـ فيورد نفس التقسيم الثلاثى متخـذا له مسميات أخرى لمراتب السعداء هى : المبتدى ، والسالك ، والواصـل « فى كل مرحلة من هذه المراحل الثلاث له خير ما بحسب رتبته . فالانسان حين يكون مبتدئا يخرج من الشر المحض الى ما يسميه ابن سبعين بالخير المشترك ، ولعله يقصد بهذا الخير المشترك ذلك النوع من الخير الذى لم يخلص صاحبه بعد من شوائب الشر ودواعيه ، ثم حين يكون سالكا يترقى فى الخيرات من أدناها الى أعلاها ، على أنه يكون مثبتا للفرق ومتوهما الاضافة ، فاذا أصبح واصلا يخرج نهائيا عن وهم الاضافة ، ويتحقق بأنه عين الخير المحض ، أو السعادة النهائية (١٠٧) .

وقد يلتبس الأمر على الانسان العادى ، فيتساءل عن صلة هـذا الذى تناولنا الأمر فيه بايجاز حول مراتب أو درجات السعادة عنـد الصوفية بالأخلاق التى ينبغى للانسان المسلم ، وللرد على هذا يقال ان المتصوفة بما قدموه من آداب عالية وأخلاق سامية مما استهدفوا به هذه الغايات التى أشرنا اليها من قبل قد ساهموا بعناصر نفسية وأخرى خلقية فى تشييد دستور الأخلاق الاسلامية « وكانوا بانشاء هـذا الدستور عونا صادقا على احياء تعاليم الكتاب والسـنة فى نفوس المعتنقين للاسلام وقلوب المؤمنين برسالته ، وكانوا بهذا أيضا أطباء للنفوس الانسانية ، أدلاء على الخير ، أوفياء لحقوق الله وحقوق البشر ، علماء بحقوق الله قبل عباده ، وبحقوق العباد قبل بعضهم ، وبواجبـات العبـاد نحـو الله ونحـو بعضهـم ، عاملـين علـى رعـاية هـذه الواجبـات وتلك الحقوق بما يكفـل أداءهـا أداء تسـتقيم به وتقوم عليـه الصـلات العمليـة فى حيـاة الأفـراد والجماعات (١٠٨) .

---

(١٠٧) انظر : ابن سبعين : الرسالة الرضوانية ـ ضمن مجموعـة رسائل ابن سبعين الخطية بالخزانة التيمورية رقم ١٤٩ تصوف ـ اختيار دكتور أبو الوفا التفتازانى فى : ابن سبعين وفلسفة الصوفية ص ٣٩٢ .

(١٠٨) انظر : دكتور محمد مصطفى حلمى : الخصائص الاخلاقية للرياضات والانواق الصوفية ـ مجلة معهد الدراسات الاسلامية العـدد الأول مصر سنة ١٩٥٨ م ص ٢١٦ .

الأشباه والنظائر للسعادة الأخلاقية عند الصوفية قديما وحديثا :

يعد الفكر الصوفى فى الاسلام حلقة من حلقات الفكر الاسلامى بصفة عامة الذى يعد بدوره حلقة من حلقات الفكر البشرى ، لها أن تكون قد تأثرت بما قبلها وأثرت فيما بعدها • وبالرغم من ان قضية التأثر والتأثير من القضايا الصعبة فى اثباتها • سيما اذا كانت الأطراف فيها متباعدة ، متشعبة ومتناثرة المصادر ، فاننا سنحاول هنا مجرد محاولة للقيام بعملية ربط بين ما قاله المتصوفه فى السعادة الاخلاقية وبين ما سبقها وما تلاها أيضا ، مثبتين ما يمكن اثباته حول هذه العلاقة ، مما يشير الى هذه القضية •

وبالرغم مما يقال من أن فترة القرنين الثالث والرابع من الهجرة تعتبر العصر الذهبى للتصوف الاسلامى الا أنه لا يمكن أن ننكر أن للتصوف بذورا فى القرنين الأول والثانى ، كما أنه لا يمكن انكار امتداده بعد ذلك عبر القرون التالية • والأمر الذى نذكره هنا هو أن التصوف حتى القرن الخامس والسادس من الهجرة قد عاصر أمرين مهمين فى الفكر الاسلامى من حيث علاقته وتأثره بالفكر الخارجى ، الأول منهما هو ما اتفق على تسميته بعصر الترجمة ، ذلك الذى بدأ فى القرن الثالث للهجرة تقريبا ، والذى نشطت فى غضونه حركة الترجمة والنقل للفكر اليونانى وغير اليونانى عن اللغات المختلفة وبصفة خاصة عن اللغة السريانية واللغة اليونانية ، مما أتاح الفرصة للمفكرين المسلمين أن يطلعوا على فكر الآخرين ، ويأخذوا منه ما يتفق مع مشاربهم وعقائدهم سواء فى ذلك المتصوفة وغير المتصوفة •

أما الأمر الآخر فهو ذلك الهجوم الذى شنه مفكرو أهل السنة أو من يسمون بالنقليين من مفكرى الاسلام على الفلسفة ، بدءا بما كتبه الغزالى فى كتابه « تهافت الفلاسفة » مما أدى بأنصار الاتجاه العقلى أو الفلاسفة فى الفكر الاسلامى الى التخفى فى ازياء أخرى غير أزيائهم

هربا من تهمة الالحاد والكفر ، فاختلطت الأفكار الفلسفية بالتصوف تارة ، وبعلم الكلام تارة أخرى •

ونتيجة لهذين الأمرين نجد أوجه شبه بين ما ورد فى الفلسفة اليونانية وبين ما ورد لدى المتصوفة المسلمين عن السعادة الأخلاقية ، اعتبارا من متصوفة القرن الثالث والرابع للهجرة • وسنحاول فيما يلى بيان ذلك بقدر ما توفر لنا من مصادر ، فقد ارتبط الحب بالتصوف الاسلامى ، كصورة من صور السعادة باعتبارها غاية أسمى تتحقق بتحقق الحب من محبوبه ، وكانت الذات الالهية فى نهاية المطاف هى موضوع المحب الصوفى مثلما كان عليه حال رابعة العدوية • واذا فتشنا عن صورة مشابهة لذلك فى الفكر اليونانى سنجد صورة قريبة من هذا عند أفلاطون الذى ذهب فى الحب مذهبا قريبا من هذا وان اختلف فى الموضوع ، فقد اتخذ من الجمال بالذات أو « مثال الجمـال » موضوعا لحبه ، بدلا من الذات الالهية عند متصوفة الحب فى الاسلام • يقول استاذنا الدكتور الاهوانى — رحمه الله — مشبها حال الرائى للجمال بالذات عند أفلاطون بالكشف الصوفى : « وليست هذه الرؤية بثمـرة استدلال وتركيب ومقدمات ، وانما هى أشبه بالكشف الصوفى عن طريق الاتصال المباشر بالحقيقة العليا ، ولا تتم هذه الرؤية الا بعد أن تتحول النفس بكليتها وتتجه نحو مثال الجمال أو الخير أو الحق »[(١٠٩)] ثم يصف بعد ذلك حال الفيلسوف الأفلاطونى واضعا له فى صورة قريبة من صورة المتصوف الذى رأيناه لدى المتصوفة المسلمين ، فيقول : « واذا بلغ الفيلسوف الجمال بالذات وتمت له رؤيته مباشرة وقف عندها بالتأمل ، ولكنه يعجز عن التعبير عنها أو نقلها الى غيره • وهذا هو السر فى التجاء أفلاطون الى الأسطورة يصور بها الحقائق ويقربها الى الأذهان • أما الحقائق ذاتها أو الفلسفة فلا يمكن أن تدون كما قال فى الخطاب السابع ، والمتصوفة الذين يشهدون الحق ، وينكشف لهم الرؤية ،

---

(١٠٩) دكتور أحمد فؤاد الأهوانى : أفلاطون ص ٦٠ •

يعجزون عن التعبير عما يرون ، فرؤية الجمال عند أفلاطون ضرب من الكشف الصوفى »(١١٠) • فضلا عن أننا نجد أن أفلاطون حين يتحدث عن الحب فهو لا يجعله يقوم على التعلق بالجمال بالذات فحسب بل على الخير أيضا ، الأمر الذى يصل بصاحبه الى السعادة (١١١) • كما أننا نجده عندما يتحدث عن مثال الجمال بالذات يذكرنا بالذات الالهية غاية الحب الصوفى فى الاسلام ، لانه يورد لمثال الجمال بالذات صفات (١١٢)» لا يمكن أن تكون الا لله سبحانه وتعالى ، كما صورته العقيدة الاسلامية ، الأمر الذى لو ثبت معه أن آثار أفلاطون قد نقلت الى العربية وتوفرت للقائلين بالحب الالهى فى التصوف الاسلامى لكان من السهل أن نتخطى القول بوجود أوجه شبه بين ما قاله أفلاطون فى الحب وما قالته رابعة العدوية مثلا ، الى القول بوجود أثر لأفلاطون فى التصوف الاسلامى عند القائلين بالحب الالهى ، خاصة من الناحية الفنية ، بصرف النظر عن الاختلافات الدقيقة بين القولين — قول أفلاطون وقول الصوفية — والتى ترجع فى أغلب الظن الى الاختلاف فى الايمان بعقيدة ، أو عدمه •

وما يقال على أفلاطون يقال أيضا بصورة أخرى على أرسطو ، فالمتأمل فيما ذهب اليه الصوفية المسلمون يجدهم جميعا قد استبعدوا أن يكون أى شىء من أمور الحياة الدنيا المادية وما يتعلق بها موضوعا لسعادتهم ، ومن هنا كان زهدهم ورفضهم لكل أنواع المتع المادية الدنيوية بصورة أو بأخرى ، وأرسطو وان لم يكن قد قال بنفس الشىء الا أننا نجده أيضا عندما تحدث عن السعادة ، جعل الغاية القصوى ، والفضيلة الحقة الملائمة للانسان هى الفهم أو التأمل ، باعتبار أن « حياة الفهم هى أسعد حياة يمكن المرء أن يحياها »(١١٣) ، بل اعتبر أن

(١١٠) المصدر السابق ص ٦٠ — ٦١ •

(١١١) المصدر السابق ص ١٦٧ •

(١١٢) انظر : المصدر السابق ص ١٨٤ — ١٨٥ •

(١١٣) ارسطو : الاخلاق النيقوماخية ك ١٠ ب ٧ ف ٩ ص ٣٥٧ ج ٢ •

حياة الفهم والتأمل المحض هى الحياة الالهية والانسان يصبح سعيدا بقدر اقترابه من هذه الحياة [114] . وأرسطو يلتقى بهـذا مع الصوفية المسلمين فى موقفهم من الحياة المـادية ، وايثارهم للحياة الروحية التأملية المحضة . هذا بالطبع مع اقرار الاختلاف بين الاتجاهين ، الاتجاه الأرسطى والاتجاه الصوفى الاسلام ، فالأول يقف به المطاف عند الحياة التأملية فى ذاتها بينما الاتجاه الآخر يتخذ من الحياة الروحية أو التأملية سبيلا الى أمر آخر هو الله سبحانه وتعالى كموضوع للحـب أو للمعـرفة .

وبجانب ذلك هناك فلسفة الرواقية وما تحمله من وجه شـبه بين مكانة الارادة الانســانية فى أخلاق الصوفية المسلمين ونفس مكانتها فى الأخلاق الرواقية ، ندلل على ذلك مثلا بالحسن البصرى الذى كان له ــ فيما يروى الهجويرى ــ قدم راسخ فى « علم المعاملات » حين سأله أعرابى عن الصبر فقال : « الصبر على نوعين : صبر على المكاره ، وصبر على الامساك عما أمر الله أن يتجنبه » [115] . وما أشـبه ذلك بمعالجة أصحاب الرواق لمسألة السعادة الأخلاقية التى انتهوا فيها الى حل عقلى مؤاده أن سعادة الانســان لا تخضع للظروف التى تحيط به ، وانما تتوقف على ارادته التى تقوم بناء على استعداده النفسى باصدار أحكام تقويمية على الأشياء الخارجية فتضفى عليها الوصف بالحسن أو القبح ، بالخير أو الشر . وبالتالى « فأحكام القيم التى نطلقها على ما له مساس بحياتنا هى التى تكيف ظروفنا الاجتماعية ، فتجعلنا نشعر فيها بالسعادة أو بالشقاء ، بالراحة أو بالتعب ، فاذا كان للارادة سلطان على أحكامنا وكانت السعادة منوطة بهـذه الأحكام كما قدمنا فالسعادة هى اذن شى باستطاعة كل فرد منا اذا أمكنه أن يحرر نفســه من أوهام الأحكام ، وفى ذلك يقول ابيكتيتوس : « ان الذى يصيب الناس ويؤثر فى حياتهم

(١١٤) المصدر السابق ك ١٠ ب ٨ ف ٧ ص ٣٦١ جـ ٢ .

(١١٥) انظر : دكتور عثمان امين : الفلسفة الرواقية ، ص ٣٠٣ .

ليست هى الأشياء نفسها بل آراؤهم عن الأشياء .. فلو كان سقراط يرى الموت شرا لوقع الرعب منه فى قلبه . ولكن سقراط لم يكن يرى الموت شرا فاقدم عليه غير مبال »[116] وبين الصوفية والرواقية يوجد وجه شبه آخر ، ذلك هو النهج الذى اتبعه كل منهم ، ولون الحياة التى عاشوها ، وهو عند الطائفتين يقوم فى أسلوب مجاهدة النفس ، وقمع الشهوات ووأد الرغبات : التماسا لرفع حجب الحس بين العبد وربه ليتم الاتصال بينهما عند الصوفية ، ولتحقيق الطمأنينة وراحة البال والهدوء الباطنى ، ذلك الذى تتمثل فيه السعادة عند الرواقية[117] .

أما الأمر الآخر الذى أشار اليه الباحثون فى أكثر من موضع فهو وجه التشابه بين الفلسفة الأفلوطينية وبين التصوف الاسلامى ، خاصة بين ما يتعلق بأسلوب حياة الزهد الذى يقول به الصوفية المسلمون ، وما يترتب عليه عندهم من قول بالاتحاد أو الحلول أو وحدة الوجود ، وبين ما ورد فى نظرية الفيض الأفلوطينية وما انتهت اليه من قول بوحدة الوجود[118] . وقد ساعد على تأكيد هذا الشبه مع احتمال التأثير والتأثر نفاذا لتعاليم الأفلوطينية الى الثقافة العربية الاسلامية فى وقت مبكر ، بعد ترجمة كتاب « الربوبية » الذى هو جزء من تاسوعات أفلوطين ، الى اللغة العربية . وأستاذنا الدكتور مدكور يتناول هذا الأمر بشىء من التفصيل ، فيذكر لصاحب « كتاب الربوبية » قوله : « ربما خلوت أحيانا بنفسى وخلعت بدنى فصرت كأنى جوهر مجرد بلا جسم ، فأكون داخلا فى ذاتى ، وراجعا اليها وخارجا من سائر الأشياء سواى : وأكون العلم والعالم والمعلوم جميعا . وأرى فى ذاتى من الحسن والبهاء ما أبقى معه متعجبا ، وأعلم عند ذلك أنى من العالم الشريف جزء صغير . وحين أوقن بذلك أرقى بذهنى الى

---

(116) المصدر السابق ص ٢٠٢ — ٢٠٣ .

(117) انظر : دكتور توفيق الطويل : فلسفة الأخلاق الصوفية عند ابن عربى — الكتاب التذكارى لابن عربى ص ١٧٢ .

(118) انظر : جولد تسيهر : العقيدة والشريعة فى الاسلام ص ١٥٣ .

العالم الالهى ، وبخيل الى كأنى قطعة منه . فعند ذلك يلمع لى من النور والبهاء ما تكل الألسن عن وصفه والآذان عن سمعه . ومن الغريب أنى أشعر بأن روحى مملوءة بالنور مع أنها لم تفارق البدن . ثم يقارن ذلك بقول للفارابى من كتابه « الثمرة المرضية » مقررا أن النصين من غير تعليق ناطقان بالقرابة القربى والعلاقة الوثيقة بين الجذب » . الذى دعا اليه رجال مدرسة الاسكندرية والاتصال الذى جد فى طلبه الفارابى(١١٩) . وبعد تقرير الصلة الوثيقة بين تصوف الفارابى وجذب أفلوطين يعود فيقرر أن تصوف الفارابى قد نفذ على الخصوص الى المدرسة الفلسفية العربية وأثر فى صوفية المسلمين بوجه خاص(١٢٠) . وقد أكد هذه الصلة بين التصوف والأفلاطونية المحدثة أستاذنا الدكتور محمد مصطفى حلمى(١٢١) ـ رحمه الله ـ وأستاذنا الدكتور أبو الوفا التفتازانى(١٢٢) . وكذلك الشيخ محمد يوسف موسى(١٢٣) ، وغيرهم من الباحثين .

ولكن هل يعنى عقد صلة أو وجه شبه بين التصوف الاسلامى وبين غيره من الثقافات الأخرى ، يونانية كانت أو هندية أو فارسية أو مسيحية ، ان التصوف الاسلامى كان بهذا نقلا عن هذه أو تلك من الثقافات المختلفة ؟ والأمر غير ذلك تماما ، فان التصوف الاسلامى ، كفكر بشرى أولا وقبل كل شيء كسائر أنماط الفكر قد انفتح على سائر الأفكار الأخرى التى اتيح لأصحابه أن يتصلوا بها ، ويطلعوا عليها ، وقد يكونوا قد تأثروا بها . ولكن كان لهم ـ فيما نعتقد ـ فوق هذا كله ، سماتهم الخاصة التى استمدوها من عقيدتهم ، وبيئتهم بما فيها من

---

(١١٩) دكتور ابراهيم مدكور : فى الفلسفة الاسلامية جـ ١ ص ٤٤ .

(١٢٠) المصدر السابق ص ٤٤ .

(١٢١) دكتور محمد مصطفى حلمى : ابن الفارض والحب الالهى ص ٣٤٣

(١٢٢) دكتور أبو الوفا التفتازانى : المدخل الى التصوف ص ٣٨ .

(١٢٣) الشيخ محمد يوسف موسى : فلسفة الأخلاق فى الاسلام ص ٣٧٨

ثقافات وتقاليد ، واذا كانوا قد تأثروا بما أتيح لهم أن يطلعوا عليه من أفكار الآخرين ، فقد تأثروا منها بما يتفق مع معاييرهم الخاصة ، الأمر الذى خرجوا معه فكرا متميزا خاصا بالمتصوفة المسلمين •

واذا كان المتصوفة قد تأثروا بغيرهم فقد قيل انه من المحتمل أيضا أنهم قد أثروا فى غيرهم ممن أتوا بعدهم ، وان كان — فيما نعتقد — اثبات ذلك أصعب من اثبات تأثرهم بغيرهم ، وذلك لافتقار المرحلة التالية لمرحلة ازدهار الفكر الاسلامى للدراسة والبحث فضلا عن تدهور هذا الفكر خاصة فى المرحلة المتأخرة اعتبارا من القرن السابع للهجرة ، ومن ثم لم نجد الدراسات التى تناولت هذا الفكر وتتبعت مساره بعد ذلك أذى الآخرين • وكما يذهب أستاذنا الدكتور مدكور « لعل أغمض شىء فى هذا الدور حقيقة هو تاريخ التصوف على الرغم مما فيه من طرافة ، وما له من أهمية اجتماعية وفلسفية ، نحن لا ننكر أن عصور الظلام ثقيلة على النفس ، وليس فيها شىء كثير يجتذب الباحث أو القارىء ، هذا الى قلة مصادرها ، وتعذر السير فيها ، والاهتداء الى معالمها • بيد أن ربط الحاضر بالماضى يستلزم أن نجلى غامضها وندرسها دراسة وافية »[١٢٤] ولكن على الرغم من ذلك فان الأمر لا يخلو من بعض الاجتهادات العلمية التى حاولت الربط بين الفكر الصوفى فى الاسلام وبين غيره من الأفكار الغربية التى ظهرت بعد ذلك • والعلاقة بين الفكر الاسلامى فى الشرق وبين الفكر الغربى لم تكن مقطوعة لما قامت به حركة الترجمة فى الأندلس الاسلامى من نقل من اللغة العربية الى اللغة اللاتينية ، الأمر الذى يسهل معه استنتاج أن الغربيين قد قرأوا الفكر الاسلامى وتأثروا به ، ونضرب مثالا لذلك بعلاقة الفكر الصوفى عند ابن عربى بحركة الترجمة التى نشير اليها ، فنلاحظ مع أستاذنا الدكتور مدكور أيضا أن ابن عربى أسبانى النشأة معاصر لابن ميمون ٥٨٢ هـ وان توفى قبله بنحو ٣٥ سنه • وقد عاصر يهودا أسبانيين آخرين فى عصر نشطت فيه حركة الترجمة من العربية

(١٢٤) دكتور ابراهيم مدكور : فى الفلسفة الاسلامية جـ ١ ص ٦٨ .

الى العبرية أو القشتالية ، ومن هاتين الى اللاتينيه • وليس ببعيد أن يكون قد نقل ـــ فيما نقل ـــ شيء من مذهب وحـــدة الوجود على نحو ما صوره صوفى وفيلسوف مسلم كان ملء سمع العالم العربى وبصره فى القرن الثالث عشر الميلادى(١٢٥) •

وعلى ضوء ذلك استطاع الباحثون فى الفكر الصوفى الاســـلامى أن يقولوا بأوجه شبه أو مناظرة بين تطور الحق عند ابن عربى وتطور المطلق عند هيجل ، وبين سر القدر عند ابن عربى الذى يشـــير اليه فى الفص السادس عشر من كتابه « فصوص الحكم » وبين القول بالانسجام الأزلى عند ليبنتز(١٢٦) • بل أكثر من ذلك نجد من يذهب الى وجود شبه بين ما قال به ابن عربى + ١٢٤٠ م فى وحـــدة الوجود وبين ما قال به اسبينوزا +١٦٧٧م م بالرغم من بعد الشقة الزمنية بينهما ، فيذهـــب الى أن ابن عربى واسبينوزا يعتنقان معا مذهب وحـــدة الوجود ويصورانه تصويرا يكاد يتفق فى التفاصيل والجزئيات فضلا عن الأصول والمبادىء• فهما يقرران أن العالم شىء واحد ، وأنه هو الله جل شأنه ، ويقولان بواحدية لا تعدد فيها ولا كثرة ، وخلق ولا صدور ، ويقولان فى الوقت نفســـه بألوهية شاملة تستوعب الكون كله ، فكل الأشـــياء فى العالم واحد ، والله هو الكل فى الكل ، وهـــذا العالم خاضع « لقانون الوجود العام » كما قال ابن عربى أو « لضرورة الطبيعة الالهية » كما قال اسبينوزا ، فلا تخلف فيه ولا شذوذ ، ولا عرض ولا استثناء • وليس فيه عيب ولا نقص ، وانما هو خير كله وكمال كله ، ومن أمتع صور هـــذا التلاقى فكرة الحق والخلق من جانب ، وفكرة الطبيعة الطابعة ، والطبيعة المطبوعة من جانب آخر ، فالحق عند ابن عربى يساوى تماما الطبيعة الطابعة التى قال بهـــا اسبينوزا ، والخلق يساوى أيضـــا الطبيعة

---

(١٢٥) دكتور ابراهيم مدكور : وحدة الوجود بين ابن عربى واسبينوزا ـــ الكتاب التذكارى لابن عربى ص ٣٧٩ •

(١٢٦) دكتور أبو العلا عفيفى : الأعيان الثابتة فى مذهب ابن عربى والمعدومات فى مذهب المعتزلة . الكتاب التذكارى لابن عربى ص ٢١٧ •

المطبوعة »[١٢٧] . كما أنه من الأمر الطبيعي أيضـــا الذى أكده الباحثون هو امتداد أثر ابن عربى بدرجة كبيرة فى العالم الاســـلامى بصفة عامة ، شغلت اهتماماته كل مراكز الأبحاث فى الفكر الاســـلامى من المحيط الأطلنطى حتى أواسط آســـيا والهند[١٢٨] .

* * *

---

(١٢٧) دكتور ابراهيم مدكور : وحدة الوجود بين ابن عربى واسبينوزا — الكتاب التذكارى لابن عربى ص ٣٧٨ — ٣٧٩ .

(١٢٨) Sayyed Hossien Nasr; Ibn Arabi in the Persain speaking world.

الكتاب التذكارى لابن عربى ص ٣٥٧ .

الفصل الرابع

السعادة عند الفلاسفة المسلمين

نتناول فى هـذا الفصل الأخير من هـذا البحث ، تصور جماعة أخرى من مفكرى الاسـلام للسعادة الأخلاقية ، ألا وهم الفلاسفة ، واذا كنا فى الفصل السـابق وأثناء عرضنا لتصور المتصوفة المسلمين للسعادة الأخلاقية قد رأينا كيف أنهم قد ارتأوا السعادة فى الحيـاة الروحية الخالصة من معوقات البدن وما يتصل به من حياة مادية ، كما رأينا كيف أنهم قد اتخذوا فى جملتهم من محاربتهم للذات البدنية والمادية ومقاومة النفس بما لها من غرائز وشهوات سبيلا لادراك هـذه السعادة التى صوروها فى صور عـدة منها التحقق بمحبة الله سبحانه وتعالى أو معرفته أو الاتحاد به ، الى غير ذلك من الصور التى لا يمكن أن تتحقق ــ فيما رأوا ــ الا بتمام عملية التصفية الروحية الكاملة التى يتخلص بها الانسـان من كل أدران المـادة وما يلحق بها .. اذا كنا قد رأينا كل هـذا فى معالجتنا لتصور المتصوفة المسلمين ، فماذا يا ترى يكون تصور الفلاسفة ؟

ونحن لا نريد أن نصادر على المطلوب بالاجابة على هـذا التساؤل قبل أن نعرض بشىء من التفصيل لوجهة نظر الفلاسفة المسلمين من خلال عرضنا لمفهوم السعادة عندهم ، والسبيل الى ادراكها ، والدرجـات أو المراتب التى يمكن لكل انسـان أن يدركها من السعادة حسب استعداده لكل درجة أو مرتبة . سنتناول كل هـذا عند فلاسفة المشرق ، وسنختار منهم بوجه خاص الفارابى وابن سـينا وابن مسكوية ، ولدى فلاسفة المغرب ونمثل لهم بابن باجه وابن طفيل وابن رشد .

مفهوم السعادة عند الفلاسفة المسلمين :

قد جاءت السعادة « كنظرية أخلاقية » عند فلاسفة الاسلام نتاج عوامل مختلفة اشتركت فيها المؤثرات اليونانية منذ أفلاطون وأرسطو حتى مدرسة الاسكندرية ، أو الأفلاطونية المحدثة ، جنبا الى جنب مع المؤثرات الاسلامية التى استقاها الفلاسفة المسلمون من الكتاب والسنة • من كل هذا وجدنا نظرية فى السعادة تحمل كل هذه البذور ، فضلا عن وسمها بسمات خاصة جعلت منها نظرية متميزة تنسب الى فلاسفة الاسلام •

الفارابى :

واذا بدأنا الحديث عن مفهوم السعادة الأخلاقية لدى الفلاسفة المسلمين ، كما رآها الفارابى ، أول من مثلنا به لفلاسفة المشرق ، وجدناه يذهب الى أن السعادة هى الغاية القصوى للانسان التى ما بعدها غاية ، تطلب لذاتها لا لشىء آخر وراءها ، يقول الفارابى : « أما أن السعادة هى غاية ما يتشوقها كل انسان ، وأن كل من ينحو بسعيه نحوها فانما ينحوها على أنها كمال ما فذلك ما لا يحتاج فى بيانه الى قول ، اذ كان فى غاية الشهرة ، وكل كمال غاية يتشوقها الانسان فانما يتشوقها على أنها خير ما فهو لا محالة مؤثر — ولما كانت الغايات التى تشوق على أنها خيرات مؤثرة كثيرة كانت السعادة احدى الخيرات المؤثرة ، وقد تبين أن السعادة من بين الخيرات أعظمها خيرا ، ومن بين المؤثرات أكمل غاية يسعى نحوها من قبل أن الخيرات التى تؤثر منها ما يؤثر لينال بها غاية أخرى ، مثل الرياضة وشرب الدواء ومنها ما يؤثر لأجل ذاتها ، وتبين أن التى تؤثر لأجل ذاتها آثر وأكمل من التى تؤثر لأجل غيرها ••• ولما كنا نرى أن السعادة اذا حصلت لنا لم نحتج بعدها أصلا أن نسعى لغاية ما أخرى ظهر بذلك أن السعادة تؤثر لأجل ذاتها ، ولا تؤثر فى وقت من الأوقات لأجل غيرها ، فتبين من ذلك أن السعادة هى آثر

الخيرات وأعظمها وأكملها ، وأيضا فانا نرى أنها اذا حصلت لنا لم نحتج معها الى شيء آخر غيرها ، وما كان كذلك فهو أحرى الأشـــياء بأن يكون مكتفيا بنفســـه »[1] .

وقد جاء الفارابي بوصفه للسعادة بأنها الخير الأقصى وآثر الخيرات جميعا ، وأنها تطلب لذاتها لا لشيء آخر وراءها ، متفقا مع ما جاء في الفلسفة اليونانية بصفة عامة ، والفلسفة الأرسطية بصفة خاصـــة . وربما كان هـــذا الاتفاق في التحديد الذي حدد به السعادة ســـببا مباشرا دفع الباحثين الى اعتبار الفارابي مقتفيا أثر أرسطو في نظرية السعادة ، ذلك أننا نجد أستاذنا الدكتور ابراهيم مدكور ـــ وهو من أكثر المتخصصين صحبة للفارابي دراســـة وتأملا ـــ بعد أن يعقد مقارنة بين رأي الفارابي في السعادة وبين نص لأرســـطو من كتابه « الأخلاق النيقوماخية »[2] حول السعادة أيضا، ينتهي الى القول بأنه « ليس هناك شك أن الفقرات أساس لنظرية الفارابي في السعادة والاتصال ، ففي رأيه كما رأى أرسطو ، الحياة العقلية غاية في نفسها ، ومتى جـــد الانســـان في الدراســـة والنظر والبحث والتفكير تشـــبه بالله والعقول المفارقة التي هي ادراك مستمر وتأمل دائم . ومتى انقطع الانســـان الى هـــذا المجهود النظري اقترب من الكائنات العلوية ، وفاز بســـعادة ليس وراءها بســـعادة »[3] .

كما نجد الفارابي في كتابه « آراء أهل المدينة الفاضلة » يذهب الى أن السعادة « هي أن تصير نفس الانســـان من الكمال في الوجود بحيث لا تحتاج في قوامها الى مادة ، وذلك أن تصير في جملة الأشـــياء

---

(1) الفارابي : التنبيه على سبيل السعادة ، الطبعة الأولى ، حيدر آباد سنة ١٣٤٦ ص ٢ ـــ ٣ .

(2) انظـــر الأخلاق النيقوماخية : ترجمة محمـــد لطفي السيد ج ٢ ص ٣٤٩ ـــ ٣٦٢ .

(3) دكتور ابراهيم مدكور : في الفلسفة الاسلامية ج ١ ص ٤٢ .

البريئة عن الأجسـام وفى جملة الجواهر المفارقة للمواد وأن تبقى على تلك الحال دائمـا ، الا أن رتبتها تكون دون رتبة العقل الفعال ، وانما تبلغ ذلك بأفعال ارادية ، بعضها أعمال فكرية وبعضها أفعال بدنية ، وليست بأى أفعال اتفقت بل بأفعال محدودة مقدرة تحصل عن هيئات ما وملكات ما مقدرة محدودة ، وذلك أن من الأفعال الارادية ما يعوق عن السعادة . والسعادة هى الخير المطلوب لذاته وليست تطلب أصلا ولا فى وقت من الأوقات لينال بها شىء آخر ، وليس وراءها شىء آخر أعظم منها يمكن أن يناله الانسان [٤] .

وفى هـذا النص نلمح نزعة تصوفية عند الفارابى تربط بين السعادة وكمال النفس الذى لا يتم الا بمفارقة النفس للمادة ، الأمر الذى يجعل الباحثين يرجعون ذلك الى نبع آخر قد يكون الفارابى قد استقى منه فلسفته الأخلاقية بالاضافة الى أرسطو ، ذلك هو فلسفة مدرســة الاسكندرية . . التى أثرت فى فلاســفة الاســلام عامــة وعلى رأسهم الفارابى والاتصال الذى يقول به الفارابى لا يختلف كثيرا عن « الاكستاسيس » أو الجذب الذى قالت به مدرســة الاسكندرية ، فالاثنان يعتمدان على التأمل والنظر ، وينتجان هياما وغبطة تخرج بنا من عالم الحس والمـادة الى نور الحقيقة واليقين . نعم أنه يصعب علينا أن نحلل هاتين الظاهرتين تحليلا نفسـيا دقيقا ، ولكنا نستطيع أن نلاحظ أنهما يمثلان أسمى أعمال العقل الانســانى التى ترمى الى الخير الأعلى . ومتى وصل المـرء مرتبتها أحس بسعادة تجل عن الوصف ، وغبطــة لا نهاية لها . وفى عبارات الفارابى ما يكاد يعلن عن الأصل الاسكندرى الذى اعتمد عليه ، والذى لا يمكن أن يكون شـيئا آخر سوى « كتاب الربوبية »[٥] ولا يكتفى أستاذنا الدكتور مدكور بهـذا بل يأتى بنص من « كتاب الثمرة المرضية » للفارابى وآخر من كتاب « الربوبية » لأفلوطين

---

(٤) أبو نصر الفارابى : آراء أهل المدينة الفاضلة ، نشر محمد على صبيح ، القاهرة (بدون تاريخ) ص ٦١ .

(٥) دكتور ابراهيم مدكور : فى الفلسفة الاسلامية ج ١ ص ٤٣ .

شـيخ مدرسة الاسكندرية ، ثم ينتهى الى أن « هذين النصين من غير تعليق ناطقان بالقرابة القربى ، والعلاقة الوثيقة بين الجذب الذى دعا اليه رجال مدرسـة الاسكندرية ، والاتصال (السعادة) الذى جد فى طلبه الفارابى ، و « كتاب الربوبية » هو المرآة التى عكست كثيرا من آراء أفلوطين وأتباعه عنى العالم الاسـلامى »[٦] « وهنرى كوربان » كذلك يحاول أن ينفى عن الفلسفة الفارابية تبعيتها المطلقة للفلسفة الأرسطية فيثبت لها بذلك التأثر بالفلسفة الأفلاطونية المحدثة فيقول بأن فكرتى العقل الفعال والعقل المستفاد عند الفارابى توحيان بأمور مسـتقلة عن الأرسطوطاليسية المحضة ، مما يؤكد تأثره بكتاب الربوبية ، وما يحمل هـذا التأثر من بذور الأفلاطونية المحدثة[٧] .

واذا ثبت حقا تأثر الفارابى بالفلسـفة اليونانية بصـفة عامة والأفلوطينية بصـفة خاصة ، وفى هـذه الحالة لابد وأن يكون ثابتا لدى القائلين بهـذا اتصال الفارابى بهـذه الفلسفة أو تلك ، واطلاعه عليهـا فى أى صورة كانت ، ومن ثم تأثره بها ، فالأمر الذى لا جدال عليـه هو صدور الفارابى أيضا فيما قال به عن أصـول اسلامية مستقاة من المصادر الاسلامية ، كتابا وسنة[٨] ، يتأكد ذلك بما نجده لنظريته فى السعادة الأخلاقية من أصـول فى القرآن والسـنة ، فتصويره للسعادة الأخلاقية من أصـول فى القرآن والسنة ، فتصويره للسعادة القصوى ، والتى عبر عنها بالسعادة الأخروية كما رأينا من قبل وأنها أعلى الدرجات لا تختلف عما ورد فى القرآن الكريم وصفا لنعيم الجنة الذى وعد الله سبحانه وتعالى به المؤمنين من نحو قوله تعالى : « وجوه

---

(٦) المصدر السابق ص ٤٤ .

(٧) هنرى كوربان : تاريخ الفلسفة الاسلامية ، ترجمة نصير مروة وآخر ، نشر عويدات بيروت ١٩٦٦ م ص ٢٤٨ .

(٨) دكتور على عبد الواحد وافى : آراء المدينة الفاضلة للفارابى — مقالة ضمن : دراسات فلسفية مهداه الى الأستاذ الدكتور ابراهيم مدكور — الهيئة المصرية للكتاب ، القاهرة سنة ١٩٧٤ ص ١٠٢ .

يومئذ ناعمة لسعيها راضية »[9] وقوله عز وجل : « وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة »[10] وكذلك تلك الدرجة العليا من الجنة التى تفوق فى نعيمها سائر النعم التى احتوت عليها الجنة ، والتى تتمثل فى قوله تعالى : « وعد الله المؤمنين والمؤمنات جنات تجرى من تحتها الأنهار خالدين فيها ومساكن طيبة فى جنات عدن ، ورضوان من الله أكبر ، ذلك هو الفوز العظيم »[11] . يضاف الى ذلك أن الفارابى لم يتصور السعادة الأخلاقية فى مجرد تلك الحالة الروحية أو العقلية التى يتم فيها الاتصال بالعقل الفعال أو بالوحدة فحسب كما هو الشأن فى الفلسفة اليونانية . بل تعدى تلك الحالة كمسلم ، واعتبرها وسيلة لا غاية ، وسيلة الى تفهم القانون الأخلاقى الذى يترتب عليه فوز الانسان بالسعادة فى الدنيا وفى الآخرة أيضا ، عبر عن ذلك بضوح من خلال فلسفته ، وبالرغم من استخدامه للمصطلحات الفلسفية . ولذلك نراه عندما يعلى من شأن الحكيم الذى يتمتع عن طريق التأمل والنظر ، بالاتصال بالعقل انفعال ، فذلك لأن الحكيم عنده باتصاله بالعقل الفعال يستطيع أن يتلقى من التعليمات ما تكفل له حياة القداسه التى توصله الى السعادة القصوى ، كما أنه ليست المدينة الفاضلة غاية لذاتها فى فلسفة الفارابى ، ولكنها وسيلة لهداية الناس الى طريق السعادة . فبالمدينة الفاضلة يرتبط عنده كمال الخلق ، وعندما يتحقق كمال الخلق ، الذى يرتبط بكمال العقل تتحقق للانسان السعادة فى الحياة الدنيا ، وكذلك السعادة مى الحياة الأخرى ، وذلك لأن النفوس الخيرة العارفة عنده هى وحدها التى تدخل العالم العقلى ، وبقدر درجتها من المعرفة فى الحياة الدنيا يكون حظها من السعادة فى الحياة الأخرى [12] .

---

(٩) الغاشية : ٨ — ٩ .

(١٠) القيامة : ٢٢ — ٢٣ .

(١١) التوبة : ٧٢ .

(١٢) انظر : هنرى كوربان : تاريخ الفلسفة الاسلامية ص ٢٥٠ ،
دى بور : تاريخ الفلسفة فى الاسلام ص ٢٢٢ — ٢٢٣ .

ابن سينا :

وعلى نهج الفارابى سار تلميذه الشيخ الرئيس أبو على ابن سينا ، فعمق مذهبه ووضحه وأفاض عليه ما زاده انتشارا ، فقد « بلغ من تعلق ابن سينا بنظريات أستاذه أن بذل كل جهد فى تفهمها ، وأفاض فى شرحها وتوضيحها بحيث منحها نفوذا وسلطانا لم تنله على يدى صاحبها ومبتكرها . ورب فكرة فارابية غامضة مبهمة تبدو لدى ابن سينا وهو صناع اليدين فى ثوب قشيب ومظهر خلاب . واذا كان ابن رشد هو شارح أرسطو غير منازع فى الفلسفة المدرسية ، فان ابن سينا هو شارح الفارابى الماهر فى الفلسفة الاسلامية[13] ، وبالطبع كانت نظرية السعادة من بين نظريات الفارابى التى تعلق بها ابن سينا ، وسار فيها على نهج أستاذه ، فابن سينا مثلما فعل الفارابى من قبل ، واقرارا بما جاء فى الشريعة الاسلامية يقول بسعادة دنيوية وسعادة أخروية فعنده « ان المعتنى بأمر نفسه المحب لمعرفة فضائله وكيفية اقتنائها لتزكو بها نفسه ، ومعرفة الرذائل وكيفية توقيها لتتطهر منها نفسه ، المؤثر لها أن تسير بأقصد السير (يكون) قد وفى انسانيته حقها من الكمال المستعد للسعادة الدنيويه والأخروية »[14] ، الا أنه يبدو أن ابن سينا كفيلسوف يضع نفسه بين الحكماء الالهيين ينظر الى السعادة على أنها تتعلق بجانبين كلاهما أقرته الشريعة والنبوة ألا وهما السعادة والشقاوة بحسب البدن أى السعادة الحسية والسعادة والشقاوة بحسب المقاييس النفسية ، أى السعادة الروحية ، ان صح هذا التعبير ، وابن سينا يذهب الى أنه لما كان الشرع قد قام بتوضيح النوع الأول من السعادة ، أى تلك التى بحسب البدن ، فالحكماء

---

(١٣) فى الفلسفة الاسلامية جـ ١ ص ٤٥ .

(١٤) ابن سينا : علم الأخلاق (ضمن مجموعة رسائل) طبع كردستان العلمية ، مصر سنة ١٩٢٨ ص ١٩١ — ١٩٢ .

الالهيون وهم يعظمون النوع الثانى من السعادة قد أخذوا على عاتقهم توضيحه وبيانه[١٥] •

ومن ثم كان اهتمام ابن سينا من نظرية السعادة الأخلاقية منصبا على بيان الجانب العقلى أو الروحى منها ذلك الذى يتعلق بالعقل أو النفس من حيث هى قوة ناطقة ، ولا يعنى هذا انكار ابن سينا للجانب الحسى أو المادى من السعادة ، أو قصره السعادة على الجانب الروحى فقط ، بل هو قد عنى بذلك الجانب على أساس أن الشرع قد تكفل ببيان الجانب الآخر • كما أتى حديثه عن السعادة بهذا المعنى قد شمل السعادة الدنيوية والسعادة الأخروية ، فما هو مدلول السعادة عنده بهذا المعنى بشقيها الدنيوى والأخروى ؟

السعادة الدنيوية :

لم تكن السعادة الدنيوية هى السعادة الحقيقية فى رأى ابن سينا ، ولكنها سعادة باعتبارها وسيلة لتحصيل السعادة القصوى التى لا يمكن للانسان بلوغها الا فى الحياة الأخروية • فابن سينا يرى أن الانسان اذا استطاع أن يتحرر من سيطرة البدن بما له من قوى غريزية وشهوانية تتعلق بالمحسوسات ، بمعنى أن يتحرر جانبه العاقل من تأثير البدن عليه • تتكون له بذلك قوة استعلائية يخضع فيها البدن للعقل •• فى هذه الحالة يحدث فى النفس ما يسميه ابن سينا بحالة الشوق •• الشوق الدائم الى طبيعتها الأولى حيث يتحقق لها الوقوف على الحقائق الأولى ، وعلى قمتها الاتصال بالله سبحانه وتعالى • وما أشبه ما أسماه ابن سينا « بالشوق » لدى النفس الانسانية بتلك الحالة التى تصل اليها النفوس البشرية فى حالة تحقق المدينة الفاضلة عند الفارابى ، لأننا كما نجد الفارابى يرتب على تحقق المدينة الفاضلة سعادة الانسان فى الدنيا والآخرة ، يعتبر ابن سينا أن توفر حالة الشوق للانسان

---

(١٥) ابن سينا : النجاة (مختصر الشفاء) نشر الكردى . مطبعة السعادة بمصر سنة ١٩٣٨ م ص ٢٩١ .

هو بمثابة السعادة فى الدنيا ؛ كما أنه بقدر توفر هـذا الشوق للانسان بقدر ما يحصله من السعادة القصوى فى حياته الأخرى • يقول ابن سينا :
« ان جوهر النفس انما كان البدن هو الذى يغمره ويلهيه عن «الشوق» الذى يخصه ، وعن طلب الكمال الذى له ، وعن الشـعور بلذة الكمال ان حصل له ، أو الشـعور بألم النقصان ان قصر عنه ، لا بأن النفس منطبعة فى البدن ومنغمسة فيه ، ولكن العلاقة التى كانت بينهما ، وهو الشوق الجبلى الى تدبيره والاشتغال بآثاره وبما يورد عليه من عوارضه ، وبما يتقرر فيه من ملكات مبدؤها البدن • فاذا فارق وفيه الملكة الحاصلة بسبب الاتصال به كان قريب الشـبه من حاله وهو فيه ، فيما ينقص من ذلك تزول غفلته عن حركة الشوق الذى له الى كماله ، وبما يبقى منه معه يكون محجوبا عن الاتصال الصرف بمحل سعادته »[١٦] • وكما وصف الفارابى من قبل حالة النفوس حينما تصل الى درجة الكمال فى المدينة الفاضلة بأنها تلك التى لا تحتاج فى قوامها الى مادة ، أو أنها تلك البريئة عن الجسـم ، أو أنها من جملة الجواهر المفارقة ، نجد ابن سينا يصف النفوس عندما يتوافر لها « الشوق » فيطلق على أصحابها اسم العارفين ، ويخصهم بمقامات فى حياتهم الدنيا ، ويصورهم وكأنهم فى جلاليب من أبدانهم قد نضوها ، وتجردوا عنها الى عالم القدس ، الى غير ذلك من الصفات التى تصورها وكأنها قد فارقت عالم المـادة وعالم الأجسـام ، وأصبحت تعيش فى عالم روحانى صرف[١٧] •

السعادة الأخروية :

ولما كنا قد ذكرنا من قبل أن حالة الشوق التى يصل اليها الانسان هى بمثابة السعادة الدنيوية ، وهى كذلك على سبيل المجاز ، وذلك لكونها موصلة للانسان الى السعادة الحقيقية ، ألا وهى السعادة القصوى •

---

(١٦) ابن سينا : النجاة ص ٢٩٦ ــ ٢٩٧ •

(١٧) انظر • ابن سينا : الاشارات والتنبيهات ص ١٩٨ ــ ٢٠٦ •

وهى ذلك الأمر الذى يطلب لذاته لا لشىء آخر تطلب لأجله(*) . والسعادة بهذا المعنى عند ابن سينا هى السعادة الأخروية التى لا يمكن لها أن تتحقق فى هـذه الدنيا ، ذلك لأننا نجده يرفض أن هـذه السعادة هى الفوز باللذات الحسية والرياسات الدنيوية ، وفى هـذا يعقد ابن سينا تحليلا وافيا يتعرض من خلاله لنقص هـذه اللذات وقصورها عن تحقيق الكمال المنشود(**) . فضلا عن العرض الممتع لتحليل اللذات وكيفياتها وأنواعها ومراتبها فى النمط الثامن من كتابه « الاشارات والتنبيهات » تحت عنوان « فى البهجة والسعادة » ، ذلك الفصل الذى امتاز بعمق وجدة يؤذنان بضرب من الابتكار والشخصية(١٨) . الا أنه بعد أن يمهد لكلامه عن السعادة على النحو الذى ذكرناه بالحديث عن اللذة ينتهى بنا الى أن « السعادة المطلوبة غير محصلة بذاتها فى العالم الحسى، اذا النفس فيه ليست مستعدة للفوز بأفضل أحوالها ، فتقدر على تحصيل غاياتها ، فاذا السعادة المطلوبة فى دار أخرى غير هذه الدار »(١٩) .

وبذلك نستطيع أن نرى كيف أن ابن سينا قد نجح فى استيعاب ما استطاع أن يحصله من علوم عصره ، ليمزج بينها وبين ما أخذه من العقيدة الاسلامية ليقدم من كل ذلك نسيجا خاصا — يجمع فيه بين الحقيقة العقلية والحقيقة الدينية ، فتلك آراؤه فى السعادة أو فى الخير ، كما رأيناها أفكارا شرقية صيغت فى قوالب يونانية أو قل ان شئت لبنات يونانية صبغت بصبغة دينية ، انهـا تذكرك بأفلوطين تارة ، وبالقديس أوغسطين تارة أخرى ، وتجد فيها أثرا من كتاب اخوان الصفا وكتاب الرسالة الجامعة وآثارا كثيرة غير هذه ... وليس ذلك بقادح

(*) ابن سينا : رسالة فى السعادة والحجج العشرة على أن النفس الانسانية جوهر ، حيدر آباد سنة ١٣٥٣ هـ ص ٢ — ٣ .

(**) المصدر السابق ص ٣ .

(١٨) دكتور ابراهيم مدكور : اللذة والألم عند ابن سينا ، مقالة فى مجلة الثقافة العدد ٦٩١ لسنة ١٩٥٢ ص ١٠ .

(١٩) ابن سينا : رسالة فى السعادة ص ٤ — ٥ .

فيها • لأن الفلاسفة قد يبنون بالعناصر نفسها مذاهب مختلفة ، وقد ينبع نهران من جبل واحد ، ويجرى كل منهما فى اتجاه مضاد للآخر ، الا أن اتجاه النهر قد يبقى دائما أكثر خطورة من منبعه • وليس المهم أن يتعرج الطريق بحسب منعطفات الوادى ، وانما المهم أن يوصل الى المدينة المقصودة ، والمدينة المقصودة هنا هى العالم الحق الذى لا فرق فيه عند ابن سـينا بين الحقيقة الدينية التى نشأ عليهـا والحقيقة الفلسفية التى تعلمها [٢٠] •

ابن مسـكويه :

واذا كان ابن سينا قد أقر مع الشريعة الاسلامية بوجود سعادة دنيوية وسعادة اخروية ، حسية وروحية ، واكتفى بتوضيح الـدين للسعادة الحسية فى الدنيا والآخرة واعتنى هو كحكيم الهى ببيان وتوضيح السعادة الروحية (أو العقلية) فى الدنيا والآخرة ، فابن مسكوية قد أقر نفس الشيء ، وذلك لالتقائه مع ابن سـينا فى صفة احترام الشريعة الاسلامية التى ينتسب اليها كل منهما ، الا أن ابن مسكوية يبدو أنه قد اكتفى بتوضيح الشريعة للسعادة الأخروية فاعتنى هو فى حديثه عن السعادة بالسعادة الدنيوية بشقيها الحسى والروحى ، ولعل السبب فى ذلك يرجع الى طبيعة اهتمام ابن مسكوية — كفيلسوف تخصص فى الأخلاق — بالسلوك الانسانى فى حياته الدنيا ، وهو موضوع علم الأخلاق ، من حيث خيريته وشريته ، أو لعله أيضا كان متأثرا بمنهج أرسطو فيلسوف اليونان ، والذى كثيرا ما ذكره ونقل عنه فى كتبه حول هـذا الموضوع • وقد أفرد ابن مسـكوية للحديث عن السعادة كتابا مستقلا أسماه « كتاب فى السعادة » كما أفرد له أيضا المقالة الثالثـة من كتابه «تهذيب الأخلاق وتطهير الاعراق» فضلا عما خصصه له من متفرقات فى كتبه الأخرى مثال الفوز الأصغر ، وتجارب الأمم وخلافهما •

---

(٢٠) دكتور جميل صليبا : نظرية الخير عند ابن سـينا مقالة فى : الكتاب الذهبى للمهرجان الالفى لابن سينا ص ١٩٨ — ١٩٩ •

وقد قسم ابن مسكوية حديثة عن السعادة الى ما أسماه بالسعادة الخلقية ، والسعادة القصوى ، وسنحاول فيما يلى أن نعرض لكل منهما •

أولا ـــ السعادة الخلقية :

وقد عنى ابن مسكوية بالسعادة الخلقية أو الكمال القريب أن يصدر الانسان فى أفعاله عن روية وتفكير ، بمعنى أن تكون القوة الناطقة أو العقل الذى يميز الانسان عن الحيوان هو القوة المسيطرة على كل أفعاله، وبقدر ما يتحقق له من ذلك بقدر ما تتحقق له صفة الانسانية ، وبقـــدر ما تكون هذه هى السمة العامة لحياة الانسان ليحصل على « السعادة الخلقية » أو « الكمال القريب » بقدر ما ينبغى أن تكون أيضا هى السمة التى تميز الانسان فى عمله الخاص ، بل لا يمكن أن يكون هناك فصـــل بين حياة الانسان العامة وحياته الخاصة ، بحيث أنه لا يمكن أن يســـعد فى حياته الخاصة بعيدا عن حياته العامة • ولعلنا بهذا نرى الى أى حـــد سبق ابن مسكويه رواد المثالية فى العصر الحديث أو أصحاب النزعـــة الترنسندنتاليه فى الاخلاق الذين أعطوا للعقل الصدارة فى التفـــكير الأخلاقى ، بمعنى أن يكون الانسان صادرا فى سلوكه طبقا للحكم أو للمبادىء التى يمليها عليه العقل بما له من روية وتفكير ، فيجىء فى سلوكه متعاليا ، أى تابعا لحكم العقل ، وابن مسكوية يفسر لنا معنى العلو هنـــا بقوله : انا لسنا نعنى بالعلو المكان الأعلى فى الحس ولا بالعـــــالم السفلى المكان الأسفل فى الحس ، بل كل محسوس فهو أسفل وان كـــان محسوسا فى المكان الأعلى ، وكل معقول فهو أعلا وان كان معقولا فى المكان الأسفل » [٢١] •

وعلى هذا يقيس ابن مسكوية ما يسميه بالسعادات الخاصة التـــى تتحقق للانسان بحسب عمله ، ولا يعتبر هذه السعادات من الســـعادة العامة التى تنقل صاحبها الى ما يعنيه بالسعادة الخلقية ، الا بقدر ماتندرج هذه السعادات تحت حكم العقل الذى يشارك به سائر البشر ، فتتحـــول

---

(٢١) ابن مسكوية • تهذيب الاخلاق ص ٨٥ •

السعادة الخاصة التى لا تسعد الا صاحبها الى سعادة عامة تسعده وتسعد غيره من الأفراد . فقد يأتى الطبيب مثلا عملا جميلا من حيث هو طبيب ، ثم يأتى عملا غير ذلك من حيث هو انسان ، وابن مسكوية يقيس هذا على ذلك ، فيبطل قيمة العمل الذى أتاه الطبيب كطبيب بالعمل الذى أتاه كانسان ، وان بقى له منه شىء فهو يسير . وذلك لأنه يقيس انسانيته الى طبه ، فتكون سعادته حسب ما تبغيه له هذه التسمية ، وعلى هذا قياس سائر السعادات [٢٢] .

ثانيا — السعادة القصوى :

أما النوع الآخر من السعادة التى أسماها ابن مسكوية بـ « السعادة القصوى » ، فهى على خلاف النوع الأول من السعادة والتى عرفت بالسعادة الخلقية ، فاذا كانت السعادة الخلقية عنده فى مقدور جميع الناس ، فان السعادة القصوى ليست كذلك ، فهى لا ينالها كل واحد وليست فى مقدور كل واحد ، ومن أجل ذلك يطلق عليها: « الكمال البعيد » نظرا لأنها بعيدة المنال بالنسبة لسائر الناس ، ولا يمكن ادراكها أو تحصيلها الا للصفوة من الناس الذين يستطيعون السعى فى طلبها ، والظفر بها ، ومن ثم فهى الغاية القصوى ، أو الاخيرة ، او غاية الغايات ، أو آخر السعادات وأقصاها وهى تلك التى لا تحصل الا للافراد من الناس الاقلين عددا . [٢٣] ويصف ابن مسكوية حال من يصل الى هذه الدرجة من السعادة بأنه « لا يبالى بفراق الأحباب من أهل الدنيا، ولا يتحسر على ما يفوته من التنعم فيها ، وهو الذى يرى جسمه وماله وجميع خيرات الدنيا التى عددناها فى السعادات التى فى بدنه والخارجة عنه ، كلها كلا عليه الا فى ضرورات يحتاج اليها لبدنه الذى هو مربوط به لا يستطيع الانحلال عنه الا عند مشيئة خالقه ، وهو الذى

---

(٢٢) ابن مسكوية: كتاب السعادة فى فلسفة الاخلاق، مصر سنة ١٩١٧م ص ٤٤ — ٤٥ .

(٢٣) انظر : تهذيب الاخلاق ص ٨٦ ، كتاب السعادة ص ٤٩ .

يشتاق الى صحبة أشكاله ، وملاقاة من يناسبه من الأرواح الطيبة والملائكة المقربين وهو الذى لا يفعل الا ما أراده الله منه ، ولا يختار الا ما قرب اليه ، ولا يخالفه الى شىء من شهواته الرديئة ، ولا ينخدع بخدائع الطبيعة ، ولا يلتفت الى شىء يعوقه عن سعادته ، وهو الذى لا يحزن على فقد محبوب ولا يتحسر على فوت مطلوب » [٢٤] كما أنه من علامة من وصل الى هذه الدرجة من السعادة القصوى « أن يوجد أبدا نشيطا فسيح الأمل قوى الرجاء ، ثابت الجاش ، غير مضطرب ولا مكترث بأمور الدنيا الا بمقدار يسير جدا اذا أضفته الى أحوال سائر الناس ، وهو يناسبهم ويعاديهم فى الظاهر ، فأما باطنه فمباين لهم ثم هو جذل مسرور بنفسه لا بغيرها ، وهذه الحال لازمة له لا تتغير » [٢٥] .

وابن مسكوية بتحديده لهذه الحالة من السعادة ، ووصفه لحال من يصل اليها نجده يوافق بذلك حال النفس التى يصل اليها انسان المدينة الفاضلة عند الفارابى ، وكذلك من تتوفر له حالة «الشوق» عند ابن سينا .
وابن مسكوية — فيلسوف الأخلاق المسلم — وان كان قد حدد اهتمامه فى البحث عن السعادة — معنوية وحسية — فى الحياة الدنيا ، الا أنه لم ينس أن يربط ذلك بالسعادة الأخروية ، بل نجده قد جعل مما أسماه بالسعادة القصوى وهى آخر السعادات فى الدنيا سبيلا الى ادراك السعادة الأخروية وعلامة عليها ، فهو يقول : « فاذا بلغ الانسان الى غاية هذه (السعادة القصوى) ثم فارق بجسمه الكثيف دنياه الدنيئة ، وتجرد بنفسه اللطيفة التى عنى بتطهيرها وغسلها من الأدناس الطبيعية لاخراه العلية فقد فاز واعد ذاته لتقبيا خالقه عز وجل اعدادا روحيا ليس فيه نزاع الى تلك القوى التى كانت تعوقه عن سعادته ، ولا تشوقه اليها لأنه قد تطهر منها وتنزه عنها ، ولم تبق فيه ارادة لها ولا حرص عليها ، وقد استخلصها للقاء رب العالمين ، ولقبول كراماته وفيض نوره الذى كان غير مستعد له ولا فيه قبول من عطائه ، ويأتيه حينئذ الذى وعد به

---

(٢٤) تهذيب الاخلاق ص ٨٧ — ٨٨ .

(٢٥) ابن مسكوية : كتاب السعادة ص ٥٠ .

المتقون والأبرار ، كما سبق الايماء اليه مرارا فى قوله عز وجـــل : « فلا تعلم نفس ما أخفى من قرة أعين » وفى قول النبى ﷺ : « هنــاك ما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر »[٢٦] .

هذا هو مفهوم ابن مسكوية للسعادة ، وقد راعى فيه الانسان كانسان بكل مقوماته فسعادته تقوم باعتبار طبيعته التى خلقه الله عليها ، يعيش فى مجتمع ، يعتمد فيه على نفسه بقدر اعتماده على الآخرين ، على خـــلاف سائر الحيوانات ، فهو « لم يخلق خلق من يعيش وحده ، ويتم له البقاء بنفسه ، كما خلق الكثير من الوحش والبهائم والطير وحيوان المــاء ، لأن كل واحد من تلك خلق مكتفيا بنفسه غير محتاج فى بقائه الى غيره ، بــل قد ازيحت علته فى جميع ما تتم به حياته خلقة والهاما »[٢٧] ، وذلــك على خلاف الانسان الذى خلق محتاجا الى التعلم من الآخرين والتعاون معهم ومن أجل ذلك تحتم علينا جميعا أن « نعين الناس بأنفسنا كمــا أعانونا بأنفسهم ، ويكون من الجور أن يحرم انسان التكسب على نفسه ويعيش عالة على غيره زاعما أنـــه متصوف زاهد فى الدنيا وما فيها من خير »[٢٨] . وان كان ابن مسكوية مع مراعاته فى مفهومه للســـعادة لكل هذا ، فهو لم يسد باب الترقى للانسان ليسمو بذاته على المستوى المألوف فى الحياة الدنيا ، ليلحق بنفسه الى ما هو أسمى من ذلك ، ويقترب من المستوى الاعلا منه ، والذى يقترب به من الملائكة وان لم يطالبـــه بالتخلص تماما من الدنيا ما دام هو يعيش بها ليتركها عندما يريد الله لـــه ذلك ، وقد وصل الى درجة من الصفاء تؤهله لحياة أخروية سعيدة .

ابن باجـــه :

وكان ابن باجه ـــ من بين فلاسفة الأندلس ـــ أول من اتجه الـــى دراسة الفلسفة الخالصة[٢٩] وجد فى اعادة اعتبار العقل حيال ما خلفـــه

---

(٢٦) ابن مسكوية : تهذيب الاخلاق ص ٩٤ .
(٢٧) ابن مسكوية : كتاب الفوز الاصغر ، بيروت سنة ١٣١٩ هـ ص٦٢
(٢٨) المصدر السابق ص ٦٤ .
(٢٩) أحمد امين : ظهر الاسلام جـ٣ مصر سنة ١٩٥٩ م ص ٢٣٤ ـــ ٢٣٥

الغزالي بمهاجمته للفلسفة والفلاسفة من بصمات سوداء على التفكير العقلي والفلسفي » [٣٠] .

أما عن مفهوم السعادة عنده فيتضح من خلال تصنيفه الذي أجراه على الأفعال الانسانية ، وبيانه لدرجتها من الفضل ، ومدى توصيلها للسعادة . وفي اطار ذلك يعرض ابن باجه لثلاث مستويات أو صور ، المستوى الأول وهو ما يسميه تارة «بالصورة الجسمانية» وتارة أخرى يسميه بـ « الصورة البهيمية » وهو المستوى الذي لا يعني الانسان فيه الا بما يتعلق بوجوده المشار اليه ، أو بعبارة أخرى لا يعني الا بما يشارك فيه سائر الحيوانات من أكل وشرب وسكن ودثار ونوم وما شابه ذلك . وعند ابن باجه لا يحصل انسان هذا المستوى أي قدر من السعادة فعنده « لا جسماني واحد سعيد » . أما المستوى الثاني من أفعال الانساني فهو ذلك الذي يطلق عليه ابن باجه « الصورة الروحانية » أو « أصحاب الفضائل الشكلية » وهو المستوى الذي يتحلى فيه الانسان بهذا من الفضائل التي تعني أن تسيطر النفس الناطقة في الانسان أو العقل على النفس الحيوانية ، أو على الجانب الغريزي أو البهيمي من الانسان ، بحيث لا تخالف النفس البهيمية النفس الناطقة في شيء تقضي به [٣١] . وهذا هو أولى درجات السعادة عند ابن باجه ، ولذلك نجده يقرر بأن « كل سعيد فهو روحاني » [٣٢] .

أما المستوى الثالث من سلوك الانسان ، والذي يوصله الى الدرجة القصوى من السعادة ، فهو ذلك الذي يتحلى فيه الانسان بما أسماه بـ « الفضائل أو الكمالات الفكرية » وهو عنده مستوى أسمى يتميز به

---

(٣٠) ارنست رينان : ابن رشد والرشدية ترجمة عادل زعيتر ، عيسى الحلبي بمصر سنة ١٩٥٧ ص ١١٣ .

(٣١) ابن باجه : رسالة تدبير المتوحد ، ضمن : رسائل ابن باجه الالهية ، تحقيق وتقديم ماجد فخري ، دار النهار ، بيروت سنة ١٩٦٨ص٤٧

(٣٢) المصدر السابق ص ٧٩ .

الخاصة ممن يتحلون بالفضائل الشكلية ، وهؤلاء هم الذين اطلق عليهم تارة « ذوى الحكمة » كما أنهم قلة تستطيع أن تدرك الغاية القصوى عن طريق الاتصال بالعقل الفعال ، يقول عنهم ابن باجة : « فذو الحكمة ضرورة فاضل الهى ، وهو يأخذ من كل فعل أفضله ، ويشارك كل طبقة فى أفضل أحواله الخاصة بهم ، وينفرد عنهم بأفضل الأفعال وأكرمها ، واذا بلغ الغاية القصوى ، وذلك بأن يعقل العقول البسيطة الجوهرية التى تذكر فى « ما بعد الطبيعة » وفى « كتاب النفس » وفى كتاب « الحس والمحسوس » ، وتارة يطلق على أصحاب هذا المستوى اسم « الالهيين » ، ويشير تحت هذا المسمى الى فضل العقل على الانسان ، وكيف أنه موهبة ونعمة من الله تعالى ، عليها يترتب حصول الانسان على أقصى درجات السعادة ، وهنا يركز ابن باجه على ضرورة العناية الالهية التى تشمل الانسان فتحقق له العقل بجانب ما يأتى به الرسل ، ليصلا به الى السعادة القصوى ، والتى يراها ابن باجه فى القرب من الله تعالى ، ذلك الذى لا يتحقق الا بمعرفته سبحانه وتعالى حق المعرفة» وذلك أمر لا يتم الا عن طريق العقل ، أحب الموجودات الى الله ، وبتحصيل الانسان للعقل فهو قد حصل بالتالى أحب المخلوقات اليه ، والذى بقدر تحققه منه يتحقق له القرب من الله ، ورضى الله عنه ، وذلك هو أعظم سعادة (٣٣) .

كما يشير ابن باجه الى السعادة الأخروية وكيف أنها مترتبة أيضا على السعادة القصوى فى الحياة الدنيوية ، والتى رآها كما أشرنا فى حياة الانسان حياة عقلية خالصة ، والتى تحصل للانسان ثوابا من الله تعالى وتوفيقا ، يقول ابن باجه : « فمن أطاع الله وعمل لما يرضاه اثابه بهذا العقل،وجعل له نورا بين يديه يهتدى به،ومن عصاه وعمل ما لا يرضاه حجبه عنه ، فبقى فى ظلمات الجهالة مطبقة عليه ، حتى يفارق الجسد محجوبا عنه ، سائرا فى سخطه ... ومن جعل له هذا العقل ،

---

(٣٣) المصدر السابق : رسالة الوداع ص ١٤٢ .

فاذا فارق البدن بقى نورا من الأنوار يسبح الله ويقدسه مع النبيين والصديقين والشهداء والصالحين ، وحسب أولئك رفيقا »[٣٤] .

ابن طفيـــل :

وعلى نهج ابن باجه سار ابن طفيل [٣٥] ، وعلى منواله كان مفهومه للسعادة أيضا ، الذى أودعه فى قصته الفلسفية المشهورة «حى بن يقظان» وقد قدم هذا المفهوم من خلال عرضه أيضا لأصناف البشر ، وحظهم من السعادة ، فتحدث عن الجمهور من الناس ، الذين لم يكتسبوا من الفطرة الفائقة الا القدر اليسير الذى ساعدهم فى تحصيل ما يشاركون به سائر الحيوان ، فكان جل همهم الانقياد وراء الاهواء والشهوات ، والتهالك فى جمع حطام الدنيا ، ومن أجل ذلك لم تنجح فيهم الموعظة ولا تعمل فيهم الكلمة الحسنة ، ولا يزدادون بالجدال الا اصرارا ، وأما الحكمة فلا سبيل لهم اليها ولاحظ لهم منها ، قد غمرتهم الجهالة وران على قلوبهم ما كانوا يكسبون « ختم الله على قلوبهم وعلى سمعهم وعلى أبصارهم غشاوة ، ولهم عذاب عظيم » وقد أشار ابن طفيل الى أن هذه الطائفة من الناس ، والتى تمثل جمهورهم لن يصيب أحد منهم شيئا من السعادة ، الا الشواذ منهم . ثم حدثنا عن طائفة أو صنف آخر من الناس ، يمثل من الناس جانبا أقل من الطائفة الأولى ، ولهم من الفطرة السليمة نصيب أوفر ، هؤلاء هم المتبعون لما جاء فى الشريعة الالهية ، المؤثرون الحياة مع جمهور الناس فى المدينة ، وقد رفض رئيسهم « سلامان » الهجرة من مدينته مع « آسال » الى جزيرة حى بن يقظان ايثارا للعزلة ، والتفرغ للعبادة ، وقد أشار ابن طفيل على لسان حى بن يقظان الى أن قدرات هذه الطائفة محدودة ، بحيث أنه لا يمكنهم أن يستوعبوا ما يمكن أن يحصله غيرهم من ذوى الفطرة الفائقة من الحقائق وأسرار الحكمة الالهية . من أجل ذلك يشير ابن طفيل الى أنه عندما حاول حى بن يقظان تعليمهم ،

---

(٣٤) المصدر السابق : رسالة العقل ص ١٦٢ .

(٣٥) دكتور ابراهيم بيومى مدكور : فى الفلسفة الاسلامية ج ١ ص٥٨

وبث أسرار الحكمة اليهم ، فما هو الا أن ترقى عن الظاهر قليلا ، وأخـذ فى وصف ما سبق الى فهمهم خلافه ، حتى جعلوا ينقبضون عنه ، وتشمئز نفوسهم ، عما يأتى به ويتسخطونه فى قلوبهم [٣٦] . ولذلك رأى ابن طفيل أنه من الخير لهذه الطائفة من الناس ، ونظرا لقصور فطرتهم أن يبقوا عند هذه الدرجة ، ولا نجاة لهم الا بهذه الطريق التى وان لم يصلوا بهـا الى الفوز بالسعادة الحقيقية ، فانهم سيفوزون بـ « الأمن » : بمعنـى أن نفوس هؤلاء لا يمكنها أن تصل الى السعادة الحقة ، فيجب ألا تحاول الوصول اليها أبدا ، ذلك لأنها اذا حاولت ذلك ، عرفت منها شيئا قليـلا وأدركت بعض ما هى فيه من الشقاء فأصبحت فى ألم دائم لا تستطيـع التخلص منـه لنقص فطرتها وقلة اسـتعدادها العقلـى وقصـور ادراكهـا [٣٧] .

أما السعادة الحقيقية ، أو السعادة القصوى ، فقد خصها ابن طفيل بأصحاب الفطرة الفائقة ، أو أصحاب العقول المتميزة سواء كانوا ممن تظلهم عقيدة دينية معينة أو ممن لم تظلهم عقيدة ، وقد حددها ابن طفيل فيمـا يتحقق للانسان من اتصال أو قرب من مصدر هذا الكون الذى سـماه الفلاسفة بـ « العقل الفعال » [٣٨] ، كما اسمته الشرائع الدنية باسـم « الله عز وجل » وهنا يلتقى أصحاب الفطرة الفائقة مع نظرائهم من المؤمنين بما جاء فى الرسالات السماوية . ويتضح لنا ذلك من خـلال سرد قصة اللقاء التى صورها ابن طفيل بين آسال المتدين ، القـادم الى الجزيرة طلبا للعزلة والعبادة ، وبين « حى بن يقظان » الذى عـاش وحيدا فى الجزيرة ، وقد حباه الله بفطرة فائقة ، فيقول : « فلما سمع آسال منه (أى من حى بن يقظان) وصف الحقائق والذوات المفارقـة لعالم الحس ، العارفة لذات الحق عز وجل ، ووصف له ذات الحـق

---

(٣٦) ابن طفيل : رسالة بن يقظان ، مصر سنة ١٢٩٩ هـ ص ٥٧ .

(٣٧) انظر : د . عمر فروخ ابن طفيل وقصة حى بن يقظان ، بيروت سنة ١٩٥٩ م ص ٥٥ — ٥٦ .

(٣٨) انظر : د . ابراهيم مدكور : فى الفلسفة الاسلامية ج ١ ص ٥١ .

تعالى وجل بأوصافه الحسنى ، ووصف له ما أمكنه وصفه مما شـــاهده عند الاتصال ، من لذات الواصلين ، وآلام المحجوبين ، لم يشك آسال فى أن جميع الأشياء التى وردت فى شريعته من أمر الله عز وجل ، وملائكته وكتبه ورسله واليـــوم الآخر ، وجنته وناره ، هى أمثله هذه التى شاهدها حى بن يقظان .. وعند ذلك نظر الى « حى بن يقظان » بعـــين التعظيم والتوقير . وتحقق عنده أنه من أولياء الله الصالحين الذيـــن لا خوف عليهم ولا هم يحزنون »[٣٩] .

وواضح من كلام بن طفيل أن تلك السعادة التى أشار اليها فيمـــا سبق ، والتى تحققت بما أدركه حى بن يقظان من اتصال هى ســـعادة عقلية ، بل وآثرها ابن طفيل على غيرها حتى رأيناه يجعل هذا الذى وصل اليه حى بن يقظان هو القدوة التى اقتدى بها « آسال » صاحب العقيدة الدينية ، ولذلك نجده يصف لنا ما حدث بعد فشل « حى بن يقظان » فى تعليم أهل جزيرة آسال من أصحاب سلامان فضلا عن جمهور أهـــل الجزيرة ، وما وصل اليه من سر الحكمة ، فيقول : « وتلطفا — حى بن يقظان وآسال — فى العودة الى جزيرتهما حتى يسر الله عز وجـــل عليهما العبور اليها ؛ وطلب حى بن يقظان مقامه الكريم بالنحو الذى طلبه أولا حتى عاد اليه واقتدى به آسال حتى قرب منه أو كاد ، وعبدا الله بتلك الجزيرة حتى أتاهما اليقين »[٤٠] .

ابن رشـــــد :

واذا كان ابن باجه وابن طفيل كما رأينا ، قد استخدما الأسلوب الرمزى والخيالى فى معالجتهما للقضايا الفلسفية ، ومن بينها كـــان مفهومهما للسعادة ، فان ابن رشد وان تابعهما ، وتأثر بهما فيما عالجـــه من أمور مشابهة ، الا أنه لم ينح ذلك النحو الرمزى والخيالى ، ومن هنا

---

(٣٩) انظر : ابن طفيل : حى بن يقظان ص ٥٥ — ٥٦ .

(٤٠) المصدر السابق ص ٥٩ .

كان مفهومه لمسألة السعادة الذى أقامه على الدراسة العلمية المنظمة [٤١]. ولم يكن ذلك فقط هو موضوع التميز أو الاختلاف بين ابن رشد وبين فيلسوفى الأندلس السابقين عليه ، بل نجده كذلك يوسع من دائرة العلم والنظر سبيلا الى السعادة بدلا من التركيز على الناحية العملية التى تضمنها مفهوم ابن باجه وابن طفيل ، مما أضفى عليه عندهما نزعة صوفية بارزة . وهو بذلك يعود الى الأخذ بما سبقه اليه الفارابى وابن سينا من قبل تأثرا بالفلسفة اليونانية ، وفى هذا يقول استاذنا الدكتور مدكور : « فمن الفارابى الى ابن رشد اعتنق فلاسفة الاسلام بلا استثناء نظرية السعادة ، والفارابى وابن سينا يدعمان هذه النظرية رأسا على الدراسة والنظر مع الاحتفاظ بمكان للعقل العملى والحركات الجسمية، وابن باجه وابن طفيل يوسعان الجانب العملى ، وابن رشد يعود أخيرا فيقرر مع أرسطو أن الخير الأسمى لا يتم الا بالعلم والتأمل » [٤٢] .

واذا كان ابن رشد بهذا قد عاد بالفلسفة الى النحو الذى كانت عليه لدى فلاسفة الاسلام قبل عصر الغزالى الذى أشرنا اليه من قبل ، دون خوف ولا حاجة الى التخفى داخل اسلوب الرمز الذى اتضح فى كتاباته التى اتسمت بالجرأة ، مثلما كتبه ردا على اتهامات الغزالى للفلسفة والفلاسفة فى كتابه « التهافت » مضمنا ذلك كتابه « تهافت التهافت » ، وكذلك ما كتبه معلنا به الاتفاق بين ما جاء فى الشرع وبين ما جاءت به الفلسفة ، مضمنا له كتابه « فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال » ، فان ذلك كله قد انعكس على كتاباته المختلفة ومن بينها موضوع السعادة ، فهو يعلن اتفاق الأدلة الشرعية والبراهين العقلية على اقرار السعادة الدنيوية والأخروية ، فيقول : « قد اتفق الكل على أن للانسان سعادتين ، أخروية ودنيوية » [٤٣] . ثم يحاول فى بادىء الأمر

---

(٤١) دكتور ابراهيم بيومى مدكور : فى الفلسفة الاسلامية جـ ١ ص٥٢.

(٤٢) المصدر السابق ص ٥٣ ، وانظر أيضا : أرنست رينان : ابن رشد والرشدية ص ١٥٥ .

(٤٣) ابن رشد : مناهج الادلة فى عقائد الملة ، تقديم وتحقيق دكتور محمود قاسم ، الانجلو المصرية ، القاهرة ١٩٥٥ ص ٢٤٠ .

أن يدلل على وجود السعادة الأخروية معتمدا فى ذلك على الأدلة العقلية والشرعية ، فيقول : « وانبنى ذلك عند الجميع على أصول يعترف بها عند الكل ، منها أن الانسان أشرف من كثير من الموجودات ، ومنها أنه اذا كان كل موجود يظهر من أمره انه لم يخلق عبثا وأنه انما خلق لفعل مطلوب منه ، وهو ثمرة وجوده ، فالانسان أحرى بذلك . وقد نبه الله تعالى على وجود هذا المعنى فى جميع الموجودات فى الكتاب العزيز فقال تعالى : « وما خلقنا السموات والأرض وما بينهما باطلا ، ذلك ظن الذين كفروا فويل للذين كفروا من النار » وقال مثنيا على العلماء والمعترفين بالغاية المطلوبة من هذا الوجود : « والذين يذكرون الله قياما وقعودا وعلى جنوبهم ويتفكرون فى خلق السموات والأرض ، ربنا ما خلقت هذا باطلا سبحانك فقنا عذاب النار » . ووجود الغاية فى الانسان أظهر منها فى جميع الموجودات ، وقد نبه الله سبحانه عليها فى غير ما آية من كتابه فقال : « افحسبتم انما خلقناكم عبثا ، وأنكم الينا لا ترجعون » ، وقال : « أيحسب الانسان أن يترك سدى » . وقال : « وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون » يعنى الجنس من الموجودات الذى يعرفه وقال منبها على ظهور وجوب العبادة من قبل المعرفة بالخالق : « ومالى لا أعبد الذى فطرنى واليه ترجعون » ..[44] .

وبعد أن دال ابن رشد على وجود السعادة الأخروية بالأدلة الشرعية والعقلية معا نجده يهتم أيضا ببيان ماهية هذه السعادة الأخروية، وأين هي من السعادة الدنيوية التى نلمسها جميعا ، ؟ وهل هى حسية أم روحية ؟ أم حسية روحية ؟ فيمهد لرأيه فى بيان ماهية هذه السعادة بذكر اختلاف المسلمين فى فهمها ، ثم يختار من وجهات النظر ما يتفق مع رأيه ، فيقول : « نجد أن أهل الاسلام فى فهم التمثيل الذى جاء فى ملتنا فى أحوال المعاد ثلاث فرق : فرقة رأت أن ذلك الوجود هو بعينه هذا الوجود الذى ههنا من النعيم واللذة ، أعنى أنهم رأوا أنه واحد بالجنس وانه انما يختلف الوجود ان بالدوام والانقطاع ، أعنى

(٤٤) المصدر السابق ص ٢٣٩ — ٢٤٠ .

ان ذلك دائم وهذا منقطع • وطائفة رأت أن الوجود متباين ، وهذه أنقسمت قسمين : فطائفة رأت أن الوجود الممثل بهذه المحسوسات هو روحانى وأنه انما مثل به ارادة البيان ولهؤلاء حجج كثيرة من الشريعة لا معنى لتعديدها ، وطائفة رأت أنه جسمانى ، لكن اعتقدت أن تلك الجسمانية الموجودة هنالك مخالفة لهذه الجسمانية لكون هذه بالية ، وتلك باقية • ولهذا أيضا حجج من الشرع • ويشبه ابن عباس ان يكون ممن يرى هذا الرأى ، لأنه روى عنه أنه قال : « ليس فى الدنيا من الآخرة الا الأسماء » ••• (٤٥) •

ولم ينكر أو يخطىء ابن رشد أيا من هذه الآراء ، بل وجد لكل منها أنصاره بين الناس ، بل وحججه التى يحتجون بها من الشرع ، وبرر ذلك باختلاف مدارك الناس وقدراتهم بل وحظهم من الفهم والفطرة السليمة ، وهو أميل الى اعتبارها جميعا صحيحة ، لأنها كلها متفقة على الأصل ، وأما اختلافهم فكان فى الفرع • وابن رشد قد ارتضى لنفسه من هذه الآراء القول بالرأى الثالث ، الذى يزعم أنصاره بأن وجود الانسان وكذلك سعادته فى الآخرة ، سيكون بشكل جسمانى ولكن بأجسام غير هذه الأجسام الموجودة فى الدنيا ، ويدلل على ذلك بقوله بأن هذا الرأى هو « أليق بالخواص » ، وذلك أن امكان هذا الرأى ينبنى على أمور ليس فيها منازعة عند الجميع : أحدها أن النفس باقية والثانى أنه ليس يلحق عن عودة النفس الى أجسام أخر المحال الذى يلحق عن عودة تلك الأجسام بعينها •

وذلك أنه يظهر أن مواد الأجسام التى ههنا توجد متعاقبة ومتنقلة من جسم الى جسم ، وأعنى أن المادة الواحدة بعينها توجد لأشخاص كثيرة فى أوقات مختلفة ، وأمثال هذه الأجسام ليس يمكن أن توجد كلها بالفعل ، لأن مادتها هى واحده • مثال ذلك أن انسانا مات ،

---

(٤٥) المصدر السابق ص ٢٤٣ — ٢٤٤ •

واستحال جسمه الى التراب ، واستحال ذلك التراب الى نبات ، فاغتذى انسان آخر من ذلك النبات ، فكان منه تولد منه انسان آخر ، وأما اذا فرضت اجسام أخر فليس تلحق هذه المحال »[٤٦] • ويبين ابن رشد الحكمة من تمثيل الشرائع السماوية ومنها الشريعة الاسلامية للسعادة الأخروية بما هو مشاهد فى الحياة الدنيوية ، فيذهب الى أنها قد اعتمدت فى تمثيل السعادة الأخيرة والشقاء الاخير « بالأمور المشاهدة ، أعنى أنها مثلت اللذات المدركة هنالك باللذات المدركة هنا بعد أن نفى عنها ما يقترن بها من الأذى • ومثلوا الأذى الذى يكون هنالك بالأذى الذى يكون ههنا بعد أن نفوا عنه هنالك ما يقترن به ههنا من الراحة منه : اما لأن أصحاب هذه الشرائع أدركوا من هذه الأحوال بالوحى ما لم يدركها أولئك الذين مثلوا بالوجود الروحانى ، واما لأنهم رأوا أن التمثيل بالمحسوسات هو أشد تفهما للجمهور ، والجمهور اليها وعنها أشد تحركا ، فأخبروا أن الله يعيد النفوس السعيدة الى أجساد تنعم فيها الدهر كله بأشد المحسوسات نعيما ، وهو مثلا الجنة ، وأنه تعالى يعيد النفوس الشقية الى أجساد تتأذى فيها الدهر كله بأشد المحسوسات أذى ، وهو مثلا النار »[٤٧] الى أن يقول أيضا وفى نفس الموضوع مبينا فضل تمثيل السعادة الأخروية ، أو المعاد بالأمور الجسمانية : « •• ولذلك كان تمثيل المعاد لهم بالأمور الجسمانية أفضل من تمثيله بالأمور الروحانية كما قال تعالى : « مثل الجنة التى وعد المتقون ، تجرى من تحتها الأنهار » وقال النبى عليه السلام : « فيها مالاعين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر » فدل على ذلك الوجود نشأة أخرى أعلى من هذا الوجود ، وطورا آخر أفضل من هذا الطور ••• والذين شكوا فى الأشياء وتعرضوا لذلك ، وأفصحوا به انما هم الذين يقصدون ابطال الشرائع وابطال الفضائل وهم الزنادقة ••• وما قاله هذا عليه الدلائل العقلية والشرعية ، وأن يوضع أن التى تعود

---

(٤٦) المصدر السابق ص ٢٤٥ ..

(٤٧) المصدر السابق ص ٢٤١ ــ ٢٤٢ •

هى أمثال هذه الأجسام التى كانت فى هذه الدار لا هى بعينها .. »[٤٨]
ولكن على الرغم من ذلك الجدل الهادىء الذى ساقه ابن رشد من منطلق العقل ، وكما ذكرنا أنه قد حرص خلاله على ألا يمس جوهر البعث والمعاد وما فيه من سعادة وشقاوة ، بل أكده بالعديد من البراهين العقلية والشرعية كما أنه أيضا لم يرفض وجهات النظر الأخرى ، بل أقر أن هذا الذى ارتآه هو من وجهة نظرهم وحسب ما اقتضته امكانياتهم الفكرية والذهنية ، بالرغم من هذا كله رأينا من يثور على ذلك التفكير الفلسفى أو العقلى ويرميه بالقصور مستخدما منهجا مخالفا تماما لما ارتآه ابن رشد، ولعل ابرز هذه الاتهامات ذلك الذى ساقه الدكتور محمد عبد الله دراز ، حينما ضم ابن رشد برأيه هذا الى منكرى بعث الأجساد ، مدعما اتهامه هذا بما ورد فى القرآن الكريم ردا على هذه الطائفة[٤٩] .وابن رشد برىء من هذا ، اذ نجده يحذر من انكار الأصل فى المعاد أو البعث ، وهو أمر غير وارد عنده تماما ، أما ما قال به فهو عينه الذى سبقه اليه آخرون من قبله ،وهو القول بالمعاد أو البعث عن طريق عودة الأرواح الى أجسام أخرى غير هذه الأجسام الموجودة بعينها فى الحياة الدنيا تجنبا للوقوع فى المحالات التى يصادفها العقل مع القول ببعث الأجسام بعينها .

أما وقد عرضنا للادلة التى أثبت بها ابن رشد وجود السعادة الأخروية ومكانتها بالنسبة للسعادة الدنيوية ، ننتقل الى بيان مفهومه لكل من السعادتين حيث نجده يتعرض لبيان كل منهما تحت عبارة أخرى ، فيطلق على ما يتحقق للانسان من سعادة فى الدنيا اسم : « السعادة المشتركة » ، وقد رآها ــ متأثرا بأرسطو ــ تكمن فى كمال أفعال النفس الانسانية بقسميها ، النظرى والعملى ، وأشار الى أن الشرائع وخاصة شريعتنا الاسلامية قد عرفت من الأمور النظرية ما لا بد لجميع الناس من معرفته ، وهى معرفة الله تبارك وتعالى ، ومعرفة الملائكة ومعرفة

---

(٤٨) ابن رشد : تهافت التهافت ، نشر بيروت ص ٥٨٧ .

(٤٩) انظر : دكتور محمد عبد الله دراز : المدخل الى القرآن الكريم ، الكويت سنة ١٩٧١م ص ٨٣ ــ ٨٤ .

الموجودات الشريفة ومعرفة السعادة ، وكذلك عرفت من الأعمال القدر الذى تكون به النفس فاضلة بالفضائل العملية •

وبالاضافة الى ما أسماه ابن رشد «بالسعادة المشتركة» أشار كذلك الى ما أسماه بالسعادة الأخيرة أو السعادة القصوى ، وهى السعادة الاخروية ، فربط بين من تتحقق له السعادة المشتركة ، وبها تزكو نفسه ، وبين تحصيل السعادة الاخيرة هذه ، وبين من لم يتمكن من تحصيل السعادة المشتركة ــ فتظل نفسه خبيثة مرتبطة بما لها من شهوات ــ وبين الشقاوة الأخيرة • وفى هذا يقول : « ولما كان الوحى قد أنذر فى الشرائع كلها بأن النفس باقية ، وقامت البراهين عند العلماء على ذلك ، وكانت النفوس يلحقها بعد الموت أن تتعرى من الشهوات الجسمانية (فان كانت زكية تضاعف زكاؤها بتعريها من الشهوات الجسمانية) وان كانت خبيثة زادتها المفارقة خبثا ، لأنها تتأذى بالرذائل التى اكتسبت ، وتشتد حسرتها على ما فاتها من التزكية عند مفارقتها البدن ، لأنها ليست يمكنها الاكتساب الا مع هذا البدن ، والى هذا المقام الاشارة بقوله تعالى : « أن تقول نفس يا حسرتى على ما فرطت فى جنب الله وان كنت لمن الساخرين »[٥٠] اتفقت الشرائع على تعريف هذه الحال للناس وسموها السعادة الأخيرة ، والشقاء الأخير • [٥١] •

السبيل الى ادراك السعادة الأخلاقية :

لقد اعتمد فلاسفة المشرق والمغرب فى سبيلهم لتحصيل السعادة الأخلاقية على التأمل والنظر ، ولكن الأمر قد اختلف من فيلسوف الى آخر ، فى مدى افساحه المجال للجانب العملى والحركات الجسمانية • وسنرى تفصيل ذلك فيما يلى :

---

(٥٠) الزمر : ٥٦ •

(٥١) انظر : ابن رشد : مناهج الادلة فى عقائد الملة ص ٢٤١ •

الفارابـــــى :

قد اهتم الفارابى ببيان السبيل الى تحصيل الســـعادة ، ومن أجل ذلك وضع رسالته « التنبيه على سبيل السعادة » التى طبعت فى حيدر آباد سنه ١٣٤٦هـ ، وفيها يشير الى ضرورة معرفة السبيل الى السعادة لمن أرادها فيقول : « ٠٠٠٠ واذا كانت هذه مرتبة السعادة فكانت نهاية الكمال الانسانى قد تلزم من آثر تحصيلها لنفسه أن يكون له الســـبيل اليها ، والأمور التى بها يمكن الوصول اليها » (٥٢) .

ومن أجل أن يبين الفارابى السبيل الى ادراك السعادة نجـــــده يستعرض الأحوال الانسانية فيقسمها الى ثلاثة أصناف ، الصنف الأول منها يتعلق بأفعال الجوارح ، والصنف الثانى يتعلق بالعوارض النفســـية مثل اللذة والشهوة والفرح والحزن وما شابه ذلك ، أما الصنف الثالث فهى تلك التى تتعلق بالتمييز بالذهن أو الأفعال العقلية ثم ينتقل بعد ذلك الى القول بأن كلا من هذه الأحوال من الممكن أن تكون سببا فى المـــــدح وذلك اذا جاءت الأفعال جميلة وعوارض النفس على ما ينبغى ، والتمييز بالذهن جيدا ، كما يمكن أن تكون سببا فى المذمة ، بـــأن تأتى الأفعال قبيحة ، وعوارض النفس على غير ما ينبغى ، والتمييز بالذهن رديئـــا . والفارابى يربط بين السعادة وبين أحوال الانسان هذه بأصنافها الثلاثـــة وفى حالة كونها سببا فى المدح ، ولكنه يشترط لكونها كذلك أن تكون للانسان باختياره ، أى بكامل حريته ، وألا تكون له فى وقت من حيـــاته دون بقية ها ، بل لا بد لها من أن تكـــون كذلك فى كل حين من حياته (٥٣) . ومن هذا يتضح تركيز الفارابى ــ ليحصل الانسان على السعادة ــ على ضرورة توفر ما يسمى بالوعى لدى الانسان فى كل ما يأتى من أحوال طيبه ، بمعنى أنه لا يمكن للانسان أن يكون سعيدا حتى ولو توفـــرت

---

(٥٢) الفارابى : التنبيه على سبيل السعادة ، حيدر آباد سنة ١٣٤٦هـ ص ٣ .

(٥٣) المصدر السابق ص ٣ ــ ٤ .

له تلك الأشياء بدون توفر الوعى اللازم والمتوفر لتحصيله لها • ورحم الله محمد اقبال عندما ركز على ضرورة تأكيد الذات للانسان،بمعنى كونها ذاتا واعية ، وربط بين ذلك وبين نصيب الانسان من السعادة [٥٤] •

ولا يتوقف الفارابى عند هذا الحد من تصويره للسبيل الى ادراك السعادة بل نراه يقدم مثالا عمليا من خلال استعراضه لامتحان يمكن للمرء أن يمر به فينجح ويحصل سعادته ، كما يمكن له عكس ذلك فيفشل وتكون الشقاوة من نصيبه ، ذلك الامتحان يقيمه الفارابى من خلال تصوير العلاقة بين الانسان واللذة بما لها من سيطرة على الانسان قد تعميه مع غياب الوعى عن الامتثال للقانون ، فيربط مثلا بين اللذة وبين الأمر القبيح ، فيأتى القبيح ، كما يربط بين غياب اللذة أو الألم وبين الأمر الحسن ، فلا يأتيه ، ومن هنا تنجح اللذة فى ابعاد الانسان عما هو حسن وفاضل ، وبالتالى فى ابعاده عن سعادته الحقيقية ، فى حين أن الانسان الواعى يدرك ما هو حسن وفاضل ،وما هو قبيح ورذل بغض النظر عن الارتباط بين كل هذا وبين اللذة أو عدم ارتباطه • ومن أجل هذا دعانا الفارابى الى طرح اللذة بصفة عامة واللذة المحسوسة بصفة خاصة من اعتبارنا فى نظرتنا لما هو محمود ، وذلك لأنه تبين له أن اللذة هى الصادرة لنا عن أكثر الخيرات ، وهى العائقة عن أعظم ما تنال به السعادة ، والانسان بقدر ما يتهيأ له من قوة على طرح هذه اللذات ، أو النيل منها بقدر ، فضلا عن الموازنة بين ما هو آجل منها وما هو عاجل ، وما يقبل ذلك كله من آلام أكثر أو أقل ، بقدر ما يتمكن من التحلى بالأخلاق المحمودة [٥٥] التى تقوده الى تحصيل السعادة •

---

(٥٤) انظر : محمد اقبال : تجديد الفكر الدينى فى الاسلام ، ترجمة عباس محمود ، القاهرة ١٩٥٥ ص ٢٢٦ •

(٥٥) انظر : الفارابى : التبين على سبيل السعادة ص ١٥ — ١٦ •

ابن سـينا :

أما ابن سينا فبقدر ما يولى فكرة السعادة من اهتمـام يهتـم بالوسيلة التى تؤدى اليها وعنده « الهداية الى السعادة أفضل هداية ، وأزكى معروف وهدية » [٥٦] ، ومثلما رأينا عند سلفه واستاذه الفارابى الوسيلة الأولى والرئيسية لادراك السعادة هى الدراسة والبحث ، والنظر والتأمل ، واذا وجد عنده للاعمال البدنية أو التصرف مكان من بين الوسائل المؤدية للسعادة فهى فى المرتبة الثانية ، ولا يمكن أن تحل محل التهذيـب الفكرى والرقى العقلى بحال . [٥٧] .

وفى بيان السبيل الى السعادة تناول الشيخ الرئيس توضيح أمرين رئيسيين ، أولهما ماهية العلاقة التى ينبغى أن تكون بين النفس والبـدن فى الانسان ، وثانيهما ماهية العقل الانسانى ، وقيمته وعمله ، سـيما وأنه قد ربط بين العقل وبين نوع السعادة التى أخذ على عاتقه بيانها ، أى السعادة العقلية أو الروحية تاركا أمر السعادة المادية أو الحسية لمـا جاء بشأنها فى الشريعة .

فابن سينا يعلم أن النفس الانسانية تسكن البدن ، ليكون بأهوائـه وشهواته وعقله ، وبملذاته وآلامه ، كما يعلم أيضا أنه اذا ما طغت هذه الشهوات والأهواء على النفس ، ومالت بها جهة البدن ، وانقضت حياتها فى البدن وهى على هذه الحال ، ثم فارقت البدن ، سيصير حالها على أحد أمرين : اما أن يكون هو حال الشقاوة الدائمة واما أن يكون حالها لا هو من الشقاوة ولا هو من السعادة ، بل مثل حال الأطفال والمعتوهين . ومن ثم كان ليصل الانسان الى السعادة ينبغى عليه أولا أن يعد نفسه لادراك السعادة فى الدنيا وفى الآخرة ، ويقوم اعداد النفس عنـد ابن سينا ، ونهجا على ما سار عليه الفارابى ، على أن تسيطر القـوة العاقلة فـى

---

(٥٦) ابن سينا : رسالة فى السعادة ص ٣ .

(٥٧) ألبير نصرى نادر : النفس الانسانية عند ابن سينا (الكتاب الذهبى) ص ٢٤٤ .

الانسان على قوتى الغضب والشهوة ، وللوصول الى ذلك ينبغى أن يتبع منهج الوسط الذهبى الذى اعتنقه ابن سينا وان كان قد سبقه اليه أفلاطون وأرسطو وقال به ابن مسكوية ، كما سنرى فيما بعد ، وباتباع منهج الوسط سيتم اصلاح الجزء العملى من النفس والضرورى لادراك السعادة ، ومنهج الوسط ، أو ملكة التوسط عند ابن سينا تعنى استعلاء القوة الناطقة فى الانسان ، واذعان القوة الحيوانية لها (٥٨) .

واذا ما تحقق اصلاح الجزء العملى من النفس تم لها — فيما يرى بن سينا — ما سماه بالشوق الى الخير الأعلى ، من اشتاقت نفسه الى الخير الأعلى لم يجد فى اللذات الرخيصة ما يدعوه الى الانغماس فيها . نعم اننا فى عالم المادة المظلم يمنعنا انغماسنا فى الطبيعة المنحوسة من بلوغ المثل العليا التى نتطلع اليها . ولكننا اذا خلعنا ربقة الشهوة والغضب تشوقنا الكمال واتجهنا اليه ، وكثيرا ما نعرض عن اللذات الخسيسة ونستخف بها لعلمنا أنها تصدنا عن الكمال . (٥٩) وهذا « الشوق » الذى ذكره ابن سينا لم يكن الا حال من السعادة الدنيوية ، فالنفس البشرية اذا نالت الغبطة العليا فى حياتها الدنيا كان أجل أحوالها أن تبقى عاشقة مشتاقة لا تخلص من علاقة الشوق اللهم الا فى الحياة الأخرى (٦٠) .

ليس المهم عند ابن سينا هو حدوث هذا الشوق الذى يعتبره درجة دنيا من السعادة ، اذا ما عددناه سعادة ، بل هو كذلك لما سيترتب عليه

---

(٥٨) ابن سينا : النجاه ، الطبعة الثانية . الكردى القاهرة سنة ١٩٣٨م ص ٢٩٦ — ٢٩٧ .

(٥٩) انظر : د. جميل صليبا : نظرية الخير عند ابن سينا — الكتاب الذهبى ص ١٥٨ .

(٦٠) ابن سينا : الاشارات والتنبيهات ، ضمن رسائل ابن سينا فى اسرار الحكمة المشرقية ص ٩ ، طبعة ليدن سنة ١٨٩٢ ص ١٩٨ .

من سعادة حقيقية لا تتحقق فى هذه الدنيا بل فى الآخرة ، وسنرى كيف يربط ابن سينا بين حدوث ما أسماه « بالشوق » للانسان الى كماله وبين ادراك السعادة الحقيقية ، فيشير الى حال النفس فى البدن وكيف أن البدن يشكل عائقا لها عن النزوع الى كمالها فيقول ان « جوهر النفوس انما كان فى البدن ، هو الذى يغمره ويلهيه ويغفله عن الشوق الذى يخصه وعن طلب الكمال الذى له ، وعن الشعور بلذة الكمال ان حصل له ، أو الشعور بألم النقصان ان قصر عنه ، لا بأن النفس منطبعة فى البدن ومنغمسة فيه ، ولكن العلاقة التى كانت بينهما ، وهو الشوق الجبلى الى تدبيره والاشتغال بآثاره ، وبما يورد عليه من عوارضه ، وبما يتقرر فيه من ملكات مبدؤها البدن » [٦١] أما وأنه قد تغيرت هذه العلاقة بين النفس والبدن ، وتحقق ما أسماه بالشوق فقد تغير الوضع ، ولذلك نجده يقول : « اذا كانت القوة العقلية بلغت من النفس حدا من الكمال يمكنها به اذا فارقت البدن أن تستكمل الاستكمال التام الذى لها أن تبلغه كان مثلها مثل المخدر الذى أذيق المطعم الألذ ، وعرض للحال الأشهى ، وكان لا يشعر به فزال عنه الخدر فطالع اللذة العظيمة دفعة ، وتكون تلك اللذة لا من جنس اللذة الحسية والحيوانية بوجه بل لذة تشاكل الحال الطيبة التى للجواهر الحية المحضة ، وهى اجل من كل لذة واشرف . فهذا هو السعادة » [٦٢] .

هذا هو ما قاله ابن سينا عن تنظيم العلاقة بين النفس والبدن ، فماذا قال عن العقل الانسانى ودوره فى ادراك السعادة ؟ والمقصود هنا بالعقل الانسانى هو الجانب النظرى من النفس ، وقد قال ابن سينا بوجود جوهر عقلى قائم بذاته ، يقوم للنفس الناطقة مقام الضوء من البصر ، بل أكثر من ذلك ، اذا كان الضوء يفيد للبصر القوة على الادراك فقط لا الصورة المدركة فان هذا الجوهر يفيد بانفراد ذاته للقوة الناطقة، القوة على الادراك ، بل ويفيدها الصورة المدركة أيضا . وان سينا

(٦١) ابن سينا : النجاة ص ٢٩٤ .

(٦٢) المصدر السابق ص ٢٩٥ .

تارة يسمى هذا الجوهر « العقل الكلى » (٦٣)، وتارة أخرى يسميه « العقل الفعال » (٦٤)، كما يشير تارة ثالثة الى أنه المقصود عند أرباب الشرائع بـ « المعلم الالهى » • وباتصال العقل الانسانى أو النفس الناطقة بهذا العقل الكلى أو العقل الفعال يتحول الى ما أسماه بالعقل المستفاد • وبهذا تتكشف له جميع الحقائق التى بها ينال رياسة العالم وتدبره ، بل وملكه ، وذلك لأنه والنفس بهذه الحالة ترتفع الوسائط بينها وبين معشوقها الذى هو معشوق جميع الموجودات ، وهو الحق المحض والخير المحض ، والمعشوق لذاته والمعقول لذاته • وأى فرحة تنالها النفس مثل هذه الفرحة ، بل أى نعمة كهذه النعمة • وتلك هى السعادة العظمى التى ينبغى أن يسعى اليها الانسان •

ولعلنا نرى كيف أن ابن سينا برسمه للعلاقة التى ينبغى أن تكون بين النفس الناطقة وبين البدن ، والتى تضمن للنفس الناطقة هيئة استعلائية على الجانب الحيوانى فى الانسانى ، تؤهلها لممارسة خصائصها التى تمكنها من ذلك الاتصال الذى هو قمة السعادة • وابن سينا يقسم الأنفس البشرية من حيث حظها من هذا السبيل الى ادراك السعادة الى ثلاثة أصناف: أنفس سقيمة ، وهى تلك التى لاحظ لها منها ، أو بعبارة أخرى تلك التى توفرت هيئة الاستعلاء فيها للجانب الحيوانى على القوة الناطقة •

والنوع الثانى هو الأنفس الناجية ، وهى التى ترتبط بالجانب الحيوانى أو بالبدن ولكن ليس بالقدر الذى يشغلها عن كمالها • والنوع الثالث هو الأنفس الزكية وهى تلك التى حصل لها هيئة الاستعلاء على البدن ، ومن ثم فهى تقفز قفزا الى الاتصال • ومن ثم نجده يوصى بنشر العلم والدراسة من أجل النوعين الأولين من الأنفس السقيمة والناجيبة

---

(٦٣) ابن سينا : مبحث عن القوى النفسانية ، مطبعة المعارف بمصر سنة ١٣٢٥ هـ ص ٧٥ •

(٦٤) انظر : دكتور ابراهيم مدكور : فى الفلسفة الاسلامية ج ١ ص ٤٨ — ٤٩ •

لانقاذها مما تعانيه من سيطرة أو تعلق بالبدن والمادة . ومن أجل هذا قيل بأن ابن سينا قضى جانبا كبيرا من حياته فى التعليم والتدريس استهدافا لهذا الغرض النبيل (٦٥) . ولعلنا بهذا نستطيع أن نقول ان ابن سينا قد واصل بفهمه للسعادة وتصويره للسبيل اليها طريق استاذه الفارابى وأن تميز عنه بشىء من التفصيل الذى اعانته عليه طريقته التعليمية المنظمة التى يدرس بها المسائل على اختلافها (٦٦) .

ابن مسكوية :

ومن أجل ان يبين ابن مسكوية سبيل السعادة الذى ضمنه « كتاب السعادة » يستعرض أحوال الناس — على طريقة الفارابى ، بل وبنفس ألفاظه أحيانا — فيقسمها الى أحوال يلحقهم بها حمد أو ذم ، وأخرى لا يلحقهم بها حمد أو ذم ، ويذهب الى أنه لا علاقة بالنوع الثانى من هذه الأحوال التى لا يلحقهم بها حمد أو ذم بالسبيل الى السعادة ، أما النوع الأول وهو الذى يعتنى ابن مسكوية ببيانه فيقسمه الى أفعال وعوارض وتمييز بالذهن ، ولتكون هذه الأحوال فاضلة ينبغى أن تحدث الأفعال جميله ، وأن تأتى العوارض على ما ينبغى ، وأن يكون التمييز بالذهن جيدا ، ولكى تصل الأحوال فى صورتها الفاضلة هذه بالانسان الى السعادة لا بد وأن لا تجىء بالصدفه أو الاتفاق ، بل تكون عن اختيار ، كما أنه لا بد وأن تجىء ولها صفة الدوام لا فى زمن دون آخر ، وهو فى ذلك ينقل كلام الفارابى بنصه فيقول : ان « هذه الأحوال الثلاثة « الفاضلة » قد تتفق للانسان بالبحث من غير سعى واجتهاد ، وقد يحصل عليها لغير اختيار منه ، ولكنها لا نسميها سعادة تامة ، ولا يحصل السعادة الا بأن يختارها ويحصلها بسعيه . وأيضا قد يختارها لكن فى

---

(٦٥) زهدى جار الله : النزعة الانسانية عند ابن سينا — الكتاب الذهبى ص ٣٦٤ .

(٦٦) فى الفلسفة الاسلامية جـ ١ ص ٤٩ .

بعض الأشياء ، وفى بعض الزمان ، ولا تسمى أيضا هذه سعادة ، ولا تحصل السعادة الا بان يختارها لذاتها لا لشىء آخر فى طول عمره » [٦٧] .

ويذهب ابن مسكوية بعد ذلك الى أنه بتحقق هذه الأحوال للانسان باختياره يتم له جودة الذهن بالنسبة للتمييز بالذهن ، كما يتم لـه « الخلق » بالنسبة للعوارض التى تأتى كما ينبغى ، وباستخدام جـودة الذهن والخلق تأتى أفعال الانسان جميلة ، وثلاثتهم يكونون للانسـان حالا هو « السعادة » . ولكن ابن مسكوية لا يقف عند هذا الحد ، بـل يفصل الأمر ، فمن أجل تحقيق جودة الذهن يحيلنا الى ضرورة تعلم المنطق الذى هو صناعة اذا اتقنها الانسان عرف بها مراتب الاقناعات وتصحيح الآراء فى كل موجود على ما ينبغى . كما احالنا أيضا ــ لنتحلى بالخلق الناتج عن صدور العوارض عنا كما ينبغى ــ الى الاخلاق « التى تبـين فيها كيف يكسب الانسان الخلق الجميل فى كل ما يعرض له ، حتـى لا يعرض الا الحسن الجميل المحمود ، ويصير ذلك هيئة وسجية فى جميع الأمور »[٦٨] واذا تم هذا للانسان ، أى تحلى بجودة التمييز وبالخلق الحسن ، فقد حصل بذلك جزئى الحكمة النظرى والعملى ، وبالنظرى منهما أدرك حقائق الأمور ، وبالعملى تحلى بمحاسن الأفعال، وبذلك ضمن شطرى الحكمة اللذين سيوصلاه الى السعادة الكاملة .. أو السعادة القصوى [٦٩] .

ولم يكتف ابن مسكوية بذلك العرض المجمل الـذى أورده فـى « كتاب السعادة » ولكنه عالج الأمر بتفصيل أكثر فى كتاب « تهذيب الأخلاق » حيث بين لنا كيفية تحصيل الخلق الحسن ، أو كيفية أن تصدر العوارض عنا كما ينبغى ليحصل لنا ما أسماه « بالسعادة الخلقية » أو

---

(٦٧) ابن مسكوية ، كتاب السعادة فى فلسفة الاخلاق ، ص ٥٣ ــ ٥٤ .

(٦٨) المصدر السابق ص ٥٤ .

(٦٩) المصدر السابق ص ٥٥ ــ ٥٨ .

« السعادة المشتركة » (٧٠) • ومن أجل ذلك يقيم دراسة للنفس ، حيث يقسمها الى ثلاثة أنفس أو ثلاثة قوى : بهيمية وسبعية وناطقة ، أو شهوية وغضبية رعاقله (٧١) • على النحو الذى ورد فى الفلسفة اليونانية عند أفلاطون وغيره • ثم يدعو الانسان الى ضرورة سياسة نفسه بما منحه الله تعالى من قدرة على احداث توازن بين قوى نفسه لتصل به الى الفضيلة ، التى تقوده الى تحقيق سعادته • وبهذه السياسة للنفس يمكن للانسان أن يكتسب ما أسماه ابن مسكوية بالفضائل الكبرى أو امهات الفضائل وهى : العفة والشجاعة والحكمة والعدالة • وكذلك ما يندرج تحتها من فضائل عديدة ، والتى تمثل كل منها وسطا بين رذيلتين ، ومن ثم فهو يوقى نفسه شر هذه الرذائل ، وهى التى فصلها ابن مسكوية فى كتاب « التهذيب » • واذا ما تم للانسان ذلك ، فقد تحلى بالجانب العملى من الحكمة ، أو قد حصل الخلق الحسن الذى يعينه على تحصيل ما أسماه ابن مسكوية بالسعادة المشتركة والتى تكون شرطا لتحصيل السعادة القصوى ، التى تتم للانسان بعد تحصيله للجانب النظرى من الحكمة ، القائم على تحلى الانسان بجودة التمييز فى الرأى •

بعد ذلك يضيف ابن مسكوية ، استكمالا لبيان السبيل الى السعادة أمرين فى غاية الأهمية : أولهما هو ضرورة أن يعيش الانسان فى المجتمع الذى يوجد فيه متعاونا مع أفراده ، متحابا معهم ، دون أن يؤثر العزلة عنهم ، كما فعل بعض المتصوفة والزهاد ، لأن ذلك مناف لطبيعته ، ولا يقوده الى السعادة (٧٢) • أما الأمر الآخر فهو ضرورة أن يستعين الانسان بالشريعة فى اعداد النفس ، وخاصة فى فترة الطفولة وتنشئتها بكافة الأساليب ، حتى اذا ما وصل الطفل الى درجة النضوج العقلى ، أمكن بسهولة تعليمه ما سبق له أن تعلمه عن طريق التقليد ، بطريق

---

(٧٠) تهذيب الاخلاق ص ٤١ ، ٧٦ •

(٧١) المصدر السابق ص ٤٧ — ٥٥ •

(٧٢) المصدر السابق ص ٢٩ •

البرهان وتعريفه طرق الفضائل وكيفية اكتسابها[٧٣] • فاذا ما تم للانسان كل هذا ، فحصل جزئى الحكمة النظرى والعملى ، وقوى فيهما جميعا فهو السعيد الكامل ، والحكيم الفاضل [٧٤] •

ابن باجــــه :

أما تصور ابن باجــه لاسبيل الى ادراك السعادة ، فيتركز علـى القول بالعلم والدراسة وتنمية القوى الانسانية ، مسايرا فى ذلك فلاسفة المشرق وخاصة الفارابى وابن سينا ، الا أننا نجده يدعو الانسان اذا وجد نفسه فى مجتمع غير فاضل أن ينتحى ناحية لوحده ، ويعتزل هذا المجتمع، لأنه يصير بذلك « كالنبت » وهو العشب الذى ينبت من تلقاء نفسه بين الزرع [٧٥] ولعل ابن باجه فى هذا قد جاء متأثرا بالصوفية المسلمين[٧٦]، خاصة وقد اختلط التصوف فى عصره بالفلسفة ، وظهر ما يعرف بالتصوف الفلسفى أو الفلسفة الصوفية • وابن باجه يدعو الانسان من أجل أن يدرك السعادة أن يكون انسانيا فى أفعاله ، بمعنى أن يكون العقل رائده ، وهو المسيطر عليه فيما يأتى من أفعال ، ومن ثم فلا يتصرف بدافـع الانفعال فيكون بهيميا فى تصرفاته • وبصدوره عن العقل فى سلوكه يكون الى الآلهة أقرب منه الى الحيوانات ، وفى هذه الحالة يكون قد تحلى بما أسماه ابن باجه بالفضائل الشكلية [٧٧] • الا أن التحلى بالفضائل الشكلية عند ابن باجه غير كاف للوصول الى درجة السعادة القصوى ، ولذلك نراه يشبه الانسانى الفاضل بالفضائل الشكلية بذوى الهيئات الكريمة من الحيوانات غير الناطقة كالأسد فى الجرأة ، والديك فى الكرم ، وهو لا

---

(٧٣) المصدر السابق ص ٣٥ — ٣٦ •

(٧٤) كتاب السعادة ص ٥٠ •

(٧٥) ابن باجه : تدبير المتوحد ص ٤٢ •

(٧٦) دكتور ابراهيم بيومى مدكور : فى الفلسفة الاسلامية ج ١ ص ٥٠ — ٥١ •

(٧٧) ابن باجه : تدبير المتوحد ص ٤٧ •

يرتضى هذه للانسان ، ومن ثم يدعوه الى التحلى بالكمال الذى يخصه والذى يليق به [٧٨] • ولم يكن هذا الكمال الا الكمال العقلى • واذا ما تحلى الانسان بهذا الكمال يكون قد تخلص من الالم الناشىء عن الطبيعة وعن النفس البهيمية ، وصار فى حالة يفوق النطق جلالها وشرفها ولذاتها وبهاؤها وبهجتها [٧٩] فضلا عن تخلصه مما تقع فيه النفس الناطقة من تضاد • ويبدو أن انسان ابن باجه بوصوله الى هذه الدرجة يكون قد حقق الاتصال بالله ، كما يقول رجال الشرائع ، أو الاتصال بالعقل الفعال ، كما يقول الفلاسفة ، وذلك لأننا نراه بعد هذا مباشرة ، ودون مقدمات أخر يحدثنا عن العقل المستفاد ، وهو ما يصير اليه عقل الانسان بعد الاتصال بالعقل الفعال ، فيقول : « وأما هذا العقل المستفاد فلانه واحد من كل جهة فهو فى غاية البعد عن المادة ، لا يلحقه التضاد كما يلحق الطبيعة ، ولا العمل عن التضاد كالنفس البهيمية ، ولا يرى التضاد كالناطقة التى تعقل المعقولات الهيولانية المتكثرة ، فهو أبدا واحد ، وعلى سنن واحد ، فى لذة صرف ، وفرح وبهاء وسرور ، وهو مقوم للامور كلها ، والله عنه راضى ، أكمل ما يكون الرضاء [٨٠] • ولعلنا بذلك قد لاحظنا الى أى حد يعتد ابن باجه بالعلم والدرس القائم على العقل فى بيانه السبيل الى ادراك السعادة ، وابن باجه كفيلسوف مسلم لا ينسى فى هذا المقام أن يذكر فضل الله ومعونته على أن يتوفر للانسان هذا العقل الذى يقوده الى السعادة ، ولذلك نراه يدعو الانسان الى طاعة الله والعمل بما يرضاه حتى يثيبه الله بهذا العقل ، ويجعل له منه نورا يهتدى به ، [٨١] بدلا من أن يبقى فى ظلمات الجهالة التى تقوده الى التعاسة والشقاء بدلا من السعادة •

---

(٧٨) ابن باجه : رسالة الوداع ص ١٤٠ •

(٧٩) المصدر السابق ص ١٤١ •

(٨٠) المصدر السابق ص ١٤٢ •

(٨١) ابن باجه : رسالة اتصال العقل بالانسان ص ١٦٢ •

ابن طفيـــــل :

وابن طفيل فيلسوف مسلم يتابع سابقيه من فلاسفة المشرق والمغرب في القول بضرورة التفكير والدرس والنظر العقلي من أجل ادراك السعادة الحقيقية ، سواء كان ذلك بمصاحبة الايمان برسالة منزلة أو بغير ذلك ، وهذه حقيقة ـ سبقه اليهـا الفلاسفة والمعتزلة من علماء الكلام ـ تقول بأن الحقيقة واحدة ، والدين حق ، والحق لا يتعدد [٨٢] • سواء عرف ذلك الحق بالعقل وحده أو بمعونة رسالة سماوية •

ومن أجل ذلك نجد ابن طفيل يركز على ضرورة توفر الفطرة الفائقة للانسان من أجل ادراك السعادة [٨٣] ، ما توفرت هذه الفطرة الفائقـة لحى بن يقظان ، ذلك الرجل الذى عاش منعزلا فى جزيرته ، دون أن يرى أحدا من البشر،جعلته يواصل التفكير وانعام النظر،والتخفيف من حاجات الجسم مما جعله يدرك المعقولات ، ويتمكن من الاتصال بالعقل الفعال • كما أنها حينما توفرت لآسال ذلك الرجل الذى كان يعيش فى مجتمـع، يؤمن بعقيدة الهيه ، جعلته يغوص الى باطن الأمور ، ولا يقف عند ظاهر الرسوم ، فيتمكن من العثور على المعانى الروحانية ، كما أكسبته القدرة على التأويل دون الوقوف على ظاهر الأشياء ، وقد توفر له هذا على غير ما كان سائدا فى مجتمعه الأمر الذى جعله « كالنبت » الذى قال به ابن باجه مما جعله يهرب من مجتمعه ، طالبا العزلة ، فيذهب الى جزيرة حى بن يقظان ، حيث يلتقى ببطلها ، وبعد لقائهما تتضح لهما وحـــدة الحقائق التى وصل اليها كل منهما ، وان كان لحى السبق فى بعضها ، الأمر الذى جعل آسال يقتدى بحى بن يقظان حتى يقترب منه ، ويعبدا

---

(٨٢) دكتور عبد الرحمن بدوى : حى بن يقظان لابن طفيل ـ مقالة فى تراث الانسانية المجلد الاول سنة ١٩٦٣ ص ٢٤١ •

(٨٣) دكتور عمر فروخ : ابن طفيل وحى بن يقظان ، ص ٥٥ ـ ٥٦ •

الله معا بتلك الجزيرة حتى يأتيهما اليقين(٨٤) وهو يعنى السعادة القصوى عند ابن طفيل ٠

وابن طفيل يؤكد هنا على جانب الفطرة فى الانسان ، ومن ثم لا يلقى اهتماما كبيرا بالناحية التعليمية التى رأيناها عند ابن سينا ، وان اهتم بشىء من أصول الزهد ، والرياضات البدنية ٠ وقد تأكد ذلك عنده باشارته الى فشل حى بن يقظان وآسال عندما انتقلا الى بلد آسال ، فى محاولة من حى بن يقظان للارتقاء بأهل سلامان الى درجة السعداء ، الا أنه لم يفلح بل ادرك انهم « اذا رفعوا عن ذلك الى يفاع الاستبصار ، واختل ما هم عليه ، فقد ينتكسوا وتسوء عاقبتهم ٠ ومن اجل ذلك اعتذر لهم عما تكلم به معهم ، وأوصاهم بملازمة ما هم عليه من التزام حدود الشرع والأعمال الظاهرية ، وقلة الخوض فيما لا يعنيهم والايمان بالمتشابهات والتسليم لها والاعراض عن البدع والأهواء والاقتداء بالسلف الصالح ، ولترك لمحدثات الأمور ، لأنهم بذلك سيفوزون بدرجة « الأمن » (٨٥) ، وهى درجة لا تلحقهم بأهل الشقاوة وان كانت لا تعلو بهم الى درجة السعداء الحقيقيين ٠

وابن طفيل بهذا يسير على نهج سلفه ابن باجه وان تميز عنه بالتوسع فى مجال العزلة ، واتاحة مكان أرحب للزهد والحركات الصوفية ٠ يتضح ذلك من أسلوب الحياة الذى اتخذه حى بن يقظان لنفسه من نحو الامتناع عن الغذاء مدة طويلة لا يعاوده الا خشية الهلاك ، والاعتزال فى مغارته ، وايثاره للحركة الدائرية تشبها بالاجرام السماوية من نحو دورانه حول الجزيرة أو حول نفسه الى درجة الاغماء عليه معها ، حتى قيل ان ابن طفيل قد « زاد من شأن الزهد والتصوف كثيرا بعد أن كان ابن باجة قد حد منهما » (٨٦) ٠

---

(٨٤) ابن طفيل : حى بن يقظان ص ٥٩ ٠

(٨٥) المصدر السابق ص ٥٩ ٠

(٨٦) الشيخ محمد يوسف موسى : تاريخ الأخلاق ص ٢١٣ ٠

ابن رشـــــد :

الا أننا نجد ابن رشد يعود مرة أخرى فيتخلص من الجانب العملى أو الصوفى الذى بدا عند ابن باجه واتسع عند ابن طفيل ، فيصير بذلك مخلصا للخط الفلسفى الذى رسمه أرسطو ، ومتابعا للنهج الذى سبقه اليه الفارابى وابن سينا ، باعتمادهما على العقل والدرس ، وتنمية القوى الانسانية سبيلا للوصول السعادة .

فاذا كان المفكرون الاسلاميون قد أجمعوا على أن للاتصال طريقين : صعود وهبوط ، الطريق الصاعد هو الذى يبدأ من المحسوسات ، ثم الصور الهيولانية ، ثم الصور الخيالية ، ثم الصور المعقولة . فاذا حصل فى العقل هذه المعقولات سمى ذلك اتصالا ، أى اتصال العقل الهيولانى بالصور المعقولة التى هى فعل محض ، وهذا الطريق ميسور لكل انسان . والطريق النازل هو أن نفترض وجود هذه الصور المعقولة وأنها تتصل بنا ، فنكتسبها ، وهذه موهبة الهية لا تتيسر لكل انسان ، بل لأصناف السعداء فقط ، وهذا هو الطريق الذى اختاره الصوفية لأنفسهم ولم يختاره ابن رشد ، بل أنكره ، وآثر بعد الفحص الطريق الأول[87] . فهو يرى أن الطفل يولد وفيه استعداد لتقبل المعلومات العامة ، فاذا ما أخذ فى الدراسة والتعلم تحول هذا الاستعداد الى عقل بالفعل ، ولا يزال هـذا العقل ينمو ويرقى حتى يتصل بالعقول المفارقة ويستمد منهـا الفيض والالهام ، وهذا هو الكمال الأسمى الذى نطمح اليه جميعا ، والطريـق الموصلة اليه هى تنمية المعلومات ، وترقية المدارك الانسانية فالعلم وحده هو سبيل السعادة والاتصال بعالم العقول والأرواح[88] . وبعبارة أخرى

---

(87) مقدمة الدكتور أحمـد فؤاد الاهوانى ، لتلخيص كتاب النفس لابن رشد ، مكتبة النهضة المصرية سنة ١٩٥٠ م ص ٦٠ .

(88) ابن رشد : تلخيص كتاب النفس ، تحقيق وتقديم دكتور أحمـد فؤاد الاهوانى ص ١٨٩ ، وأنظر أيضا : دكتور ابراهيم مدكور : فى الفلسفة الاسـلامية جـ ١ ص ٥٢ ، فرح أنطون : ابن رشـد وفلسفته ، ص ٤٥ ، ارنست رينان : ابن رشد والرشدية ص ١٥٦ .

يدلل ابن رشد على قدرة العقل الانسانى على الاتصال بالعقول المفارقة أو بالعقل الفعال الذى به تتحقق للانسان السعادة القصوى ، وذلك انطلاقا من طبيعة العقل نفسه ، تلك الطبيعة التى تعينه على انتزاع الصور المعقولة من الموضوعات المحدثة التى هى ليست فى طبيعتها معقولة اذن فمن باب أولى أن ذلك العقل قادر على أن يدرك تلك العقول المفارقة التى هى بطبيعتها معقولة ، وبذلك يمكنه ادراك سعادته . يقول ابن رشد : ان العقل النظرى لما كان من طبيعته انتزاع الصور من الموضوعات ، وكان ينتزع الصورة غير المفارقة التى ليست فى نفسها عقلا ، فهو أحرى أن ينتزع هذه الصورة المفارقة التى هى فى نفسها عقلاء [٨٩] . كما يدعم رأيه هذا بأمر آخر ، هو أن العقول والاجرام البعيدة لم يوجدها البارى الا وأوجد عقولا تدركها وتعرفها ، اذ من المحال أن يخلق البارى معقولا دون أن يوجد عقلا يعقله [٩٠] .

فى هذا الاطار الذى ارتضاه ابن رشد لفلسفته سبيلا الى السعادة القصوى باستخدام العلم والدرس ، رفض كما سبق أن أشرنا طريق الصوفية ، وفى هذا يقول «رينان» عن ابن رشد ، — بعد أن يستعرض لمحات من الفكر الصوفى عند الفرس والهنود ومن قالوا به — : انه بقى — « غريبا عن هذه الحماقات ، أى أن مما لامراء فيه ، ابن رشد أقل فلاسفة عرب الأندلس تصوفا ، وقد أعلن بصوت عال أن نقطة النمو البشرى العليا ليست سوى النقطة التى تبلغ ملكات الانسان عندها الى أقصى قوتها ، ويوصل الى الله عندما يخرق الانسان بالتأمل حجاب الأمور ، ويجد نفسه مواجها للحق الأعلى ، ونسك الصوفية باطل لا طائل فيه ، وذلك أن غاية الانسان هى نصر تسم النفس الأسمى على الحس فمتى تم هذا بلغت الجنة مهما كان الدين الذى يجهر به » [٩١] .

---

(٨٩) ابن رشد : تلخيص كتاب النفس ص ٨٩

(٩٠) د . عمر فروخ : ابن رشد وفلسفته ص ٤٦ .

(٩١) ارنست رينان : ابن رشد والرشدية ص ١٥٦ .

درجات أو مراتب السعادة عند الفلاسفة المسلمين :

لم نجد من بين آراء فلاسفة الاسلام مراتب أو درجات للسعادة الاخلاقية بالمعنى الصحيح ، وذلك — فيما نرى — أثر من آثار العقيدة الاسلامية على تفكيرهم ورغم ما تأثروا به من آثار خارجية ، فلسفية أو غير فلسفية ، لأن الاسلام كعقيدة ، وان لم يدع الى رفض الحياة الدنيا بما فيها من لذات أو سعادات الا أنه قد اعتمد أن اللذة الكبرى والسعادة القصوى انما هى تلك التى تتحقق للفائزين بالجنة فى الحياة الأخرى • ومن ثم كانت السعادة عند الفلاسفة المسلمين بالمعنى الصحيح انما هى ما أطلقوا عليه السعادة القصوى ، ومن ثم فهى درجة واحدة لا تنقسم ، وكانوا اذا أطلقوا على غير ذلك اسم السعادة ، فانما يطلقونه من قبيل التجوز ، لأنه فى أغلب الأحيان موصل أو مساعد على الوصول الى السعادة القصوى •

ولكننا اذا كنا لم نجد لدى فلاسفة الاسلام تقسيما لدرجات السعادة ، فاننا وجدنا لديهم تقسيما للناس من حيث امكاناتهم من ناحية، ومن حيث ما يترتب على هذه الامكانات من بعد أو قرب من السعادة القصوى •

الفـــارابى :

فى هذا الاطار نجد الفارابى يقسم الناس الى ثلاث مراتب : أو ثلاث درجات يسميهم على التوالى : الحر ، والبهيمى ، والعبد المطيع • ويقيم تقسيمه هذا على أمرين هما:جودة الروية وقوة الارادة أو العزيمة• ويعنى بهذا أن من الناس من يرى ما هو صحيح وله من الارادة والعزيمة ما يمكنه من عمله ، ومن الناس من لا يمكنه رؤية ما هو صحيح ، وليس له من الارادة أو العزيمة نصيب ، ونوع ثالث من الناس يرى ما هو صحيح ولكن ليس له من العزيمة أو الارادة القدر الذى يمكنه من عمله ، ومن ثم كان الحر •• من له جودة الروية وقوة العزيمة على ما أوجبته

الروية « والبهيمي هو من لم تكن له هاتان الصفتان ، والعبد المطيع هــو من كانت له جودة الروية وليس له قوة العزيمة » [٩٢] .

ويبين الفارابى أهمية هذا التقسيم من خلال بيان علاقة الانسان بالأفعال الحسنة والقبيحة ، وارتباطها بما يترتب عليها من لذة أو أذى ، فمن اللذة أو الأذى ما هو عاجل أو آجل ، ومنها ما هو حسي وروحي ، وقد يكون ما هو عاجل وحسي من اللذة والأذى أعرف مماهو آجل وروحي، ومن له جودة الروية يستطيع أن يميز بين كل هذا ، وبفضل هذا التمييز يستطيع أن يدرك من الأفعال ما هو فاضل بصرف النظر عن ارتباطه بلذة أو أذى ، فهو يدرك الفعل الفاضل ، وقد يكون له أذى عاجل أو حسي معروف ، ولكن له لذة آجله أكبر وأعظم فيأتيه ، وقد يكون له لـــذة عاجلة وحسية مدركة واضحة ، ولكن له أذى آجل أعظم وأكبر فلا يأتيه ، فاذا عرف ذلك،وكان له من قوة العزيمة والارادة ما يكفل له عمل ما أوجبته الروية ضمن تحليه بالفضائل وتجنبه للرذائل ، وأدرك السعادة ، وهــو الحر الذى وصفه الفارابى بأنه ذو الروح القدسية التى لا تشغلها « جهة تحت عن فوق ، ولا يستغرق الحس الظاهر حسها الباطن ، وقد يتعدى تأثيرها من بدنها الى أجسام العالم وما فيــه من الروح والملائكة بلا تعليم من الناس ويقارن بين هذه الروح القدسية التى يتحلى بهـــا الانسان الحر ، وبين الأرواح العامية ، فيقول : « والأرواح العاميـــة الضعيفة اذا مالت الى الباطن غابت عن الظاهر ، واذا مالت الى الظاهر غابت عن الباطن ... واذا اجتمعت من الحس الباطن الى قوة غابت عن أخرى ، مثل البصر يخبل بالسمع والخوف يشغل عن الشهوة ، والشهوة تشغل عن الغضب ، والفكرة تصد عن الذكر والتذكر يصد عن التفكر . أما الروح القدسية فلا يشغلها شأن عن شأن » [٩٣] .

---

(٩٢) الفارابى : التنبيه على سبيل السعادة ص ١٦ ــ ١٧ .

(٩٣) الفارابى : الثمرة المرضية فى بعض الرسالات الفارابية ص ٧٥ ــ اختيار دكتور ابراهيم مدكور : فى الفلسفة الاسلامية ج ١ ص ٣٨ .

أما الانسان البهيمى فهو ذلك الذى لا يمكنه ادراك ذلك ، ومن ثم يرتبط بالأفعال بقدر ما تحققه له من لذات حسية وعاجلة ، طبتنا لما يقابل ذلك من انفعال صادر مما له من أهواء وشهوات الأمر الذى يحيد به عن السعادة • أما العبد المطيع فهو الذى يدرك ما أدركه الحر ، ولكن ليس له من قوة العزيمة ما يمكنه من العمل بما أدرك ، نتيجة لسيطرة أهوائه وشهواته عليه ، الأمر الذى يجعل منه عبدا لها ، ولذا سماه الفارابى « العبد المطيع » ، ويبقى هكذا الى أن يستطيع أن يفلت من سيطرة الأهواء والشهوات • ويكون له ما ينبغى من ارادة تعمل بما توجبه عليه الروية ، فاذا تم له ذلك لحق بالأحرار •

ابن سينا :

وكذلك ابن سينا يقسم الأنفس البشرية بحسب قدرتها على ادراك السعادة الى ثلاثة أصناف : الاول منها ويسميه بالانفس الزكية ، والثانى يسميه الأنفس البله ، والصنف الثالث يسميه الأنفس المقدسة •

أما الأنفس الزكية فهى تلك المحافظة على جوهرها والتى يتكون لديها الشوق الى كمالها حيث تتحقق سعادتها ، الا أنها وبسبب وجودها فى البدن قد تكونت لديها هيئة ربطتها بالبدن وان كانت مضادة لجوهرها مؤذية لها ، تلك الأنفس — فيما يرى ابن سينا — اذا فارقت البدن « أحست بتلك المضادة العظيمة ، وتأذت بها أذى عظيما ، لكن هذا الأذى وهذا الألم ليس لأمر لازم بل لأمر عارض غريب ، والعارض الغريب لا يدوم ولا يبقى فيزول ويبطل مع ترك الأفعال ، التى كانت تثبت تلك الهيئة بتكرارها ميلزم اذن أن تكون العقوبة التى بحسب ذلك غير خالده ، بل تزول وتنمحى قليلا قليلا حتى تزكو النفس وتبلغ السعادة » [٩٤] ويقابل هذا الصنف من الأنفس البشرية عند ابن سينا ما أسماه الفارابى بالعبد المطيع من البشر • والذى فى استطاعته اذا ترك الانقياد للاهواء

(٩٤) ابن سينا : النجاة (مختصر الشفاء) ص ٤٨٨ •

والشهوات لحق بالأحرار ، فزاده ابن سينا تفسيرا فقال بأنه لما كان من الطبيعى لهذه الأنفس أنها ستترك البدن بالموت وأنها زكيه بطبعها كما أسماها هو ، وجيدة الفكره كما قال الفارابى ، فانها ستعانى فترة بسبب تعلقها بالبدن ، ولكن فى الحياة الأخرى ، لا وجود لهذا البدن ، اذن فهى ستستطيع اللحاق بالسعداء ، وان كان ذلك بعد فترة •

أما ما أسماه ابن سينا الأنفس « البله » وهذا النوع من الأنفس لم يتكون لها ذلك الشوق ــ الذى تكون للانفس المزكية ــ الى كمالها ، أما من حيث اذعانها للبدن فقسمها ابن سينا الى نوعين ، نوع منهما لم يرتبط بالبدن ، الأمر الذى لم يتكون معه لديها تلك الهيئة البدنية التى جعلتها مذعنه للامور البدنية ، وعنها قال ابن سينا أنها بعد المفارقة تصير الى سعة من رحمة الله ، ونوع من الراحة • أماالنوع الآخر من الأنفس البله فد ارتبطت النفس فيه بالبدن وأذعنت له اذعانا كاملا ، الأمر الذى تكون لها معه عند المفارقة هيئة بدنية تشدها الى البدن ، مع غيبته (أى غيبة البدن) وعنها قال ابن سينا بأنها « وان كانت مكتسبة للهيئات البدنية الردية ، وليس عندها هيئة غير ذلك ، ولا معنى يضاده وينافيه فتكون لا محالة ممنوة بشوقها الى مقتضاها ، فتتعذب عذابا شديدا بفقدها البدن ومقتضيات البدن من غير أن يحصل المشتاق اليه ، لأن آلة ذلك قد بطلت ، وخلق التعلق بالبدن قد بقى » (٩٥) •

أما الصنف الثالث من الأنفس الذى قال به ابن سينا فهو ما أسماه بالأنفس المقدسة ، وهى تلك التى تتحلى بما أسماه بالشوق الى كمالها فضلا عن خلوها من تلك الهيئة الاذعانية التى تربطها بالبدن ، الأمر الذى يهيىء لها اتصالها بكمالها بالذات ، وانغماسها فى اللذة الحقيقية ، وتبرئها عن التنظر الى ما خلفها • وهى اذا فارقت البدن اتصلت بالفيض الالهى عند سدرة المنتهى تحت عرش الرحمة ، وانطبق عليها قوله تعالى : « وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة » ، بذلك يحصل ادراك السعادة القصوى ، وهى أعلى درجات السعادة •

---

(٩٥) المصدر السابق ص ٤٨٨ •

ابن مسكويه :

أما ابن مسكويه فيركز كما عرفنا من قبل ، على بيان السعادة الدنيوية على طريقة أرسطو ، وان كان لا ينكر ــ كفيلسوف مسلم ــ السعادة الأخروية ، بل يرى أن من وصل الى السعادة القصوى فى الدنيا سينال السعادة الأخروية فى الجنة التى وعد الله بها المؤمنين ، وهو يتناول بالحديث مراتب أو درجات السعـــادة فى كتابه « تهذيب الأخلاق » و « كتاب السعادة » ، وفيه يقسمها الى ثلاث مراتب ، السعـــادة العامة ، والسعادة الخاصة ، والسعادة القصوى . ولعله قد نحى هــذا المنحى اعتبارا بمن يشملهم كل نوع من الأنواع الثلاثة ، لأنه يذكر أن السعادة العامة يمكن كل أحد أن ينال منها ويحظى بها « أما السعادة الخاصة » فهى ليست فى متناول الجميع ، وبنفس القدر ، بل تنال « بحسب انسان انسان » بل « يختص بها صاحب علم أو صناعة فاضلة ، ويتفاوتون فيها على قدر مراتبهم فى العلوم والصناعات ، وبحسب الأحوال التى يصدرون فيها أفعالهم على ما يوجبه الرأى والتمييز .. أما السعادة القصوى » فليس ينالها كل واحد ولا يظفر بها كل من طلبها « فهى للخاصة من الناس » .

ثم نجده فى « التهذيب » يعرض لمراتب السعادة بحسب موضوعها ، ويقسمها الى ثلاث مراتب طبقا للفضائل التى تتعلق بهذا الموضوع ، فيذهب الى أن « أول رتب الفضائل تسمى سعادة ، وهى أن يصرف الانسان ارادته ومحاولاته الى مصالحه فى العالم المحسوس والأمور المحسوسة فى أمور النفس والبدن ، وما كان من الأحوال متصلا بهما ومشاركا لهما من الأمور النفسانية ، ويكون تصرفه فى الأحوال المحسوسة تصرفا لا يخرج به عن الاعتدال الملائم لأحواله الحسية ، وهذه حال قد يتلبس فيها الانسان بالأهواء والشهوات »[٩٦] . وهذه الرتبة قريبة من

---

(٩٦) ابن مسكوية : تهذيب الأخلاق ص ٨٨ .

ذلك النوع من الأنفس الذى أطلق عليه ابن سينا من قبل الأنفس الزكية • ثم ينتقل ابن مسكويه الى بيان رتبة أخرى أكثر رقيا من سابقتها ، أطلق عليها الرتبة الثانية وهى « التى يصرف الانسان فيها ارادته ومحاولاته الى الأمر الأفضل من صلاح النفس والبدن من غير أن يتلبس مع ذلك بشىء من الأهواء والشهوات ، ولا يكترث بشىء من النفسيات المحسوسة الا بما تدعوه الضرورة »[97] • أما النوع أو الرتبة الثالثة والأخيرة ، والتى تقابل مرتبة « الحر » عند الفارابى ، وذى الروح القدسية أو « النفس المقدسة عند ابن سينا ، وهى آخر مراتب الفضيلة عند ابن مسكوية ، فهى « أن تكون أفعال الانسان كلها أفعالا الهية ، وهذه الأفعال هى خير محض ، والفعل اذا كان خيرا محضا فليس يفعله فاعله من أجل شىء آخر ، غير الفعل نفسه ، وذلك أن الخير المحض هو غاية متوخاة لذاتها ، أى هو الأمر المطلوب المقصود لذاته »[98] •

كما يورد ابن مسكوية تصنيفا آخر للسعداء ، يقسم السعداء فيه الى أربعة أقسام : أو مراتب حسب موقعهم من الخيرية والفضل ، ويذهب الى أن منهم من هو خير فاضل بالفطرة ومنهم من ليس كذلك ، بل هو كسائر الناس ، ولكنه يجد ويسعى ويجتهد طلبا للخيرية والفضل حتى يدركهما ، والنوع الثالث هو أولئك الذين يكرهون على التحلى بالخيرية والفضل بالتأديب الشرعى ، والنوع الرابع والأخير هو أولئك الذين يتحلون بالخيرية والفضل عن طريق اكراههم أيضا بالتعليم الحكمى • ولكن لما كان ابن مسكوية شأنه شأن فلاسفة الاسلام — يقول بالسعادة العقلية ، أى تلك التى تتأتى بالجهد والسعى العقلى لادراكها فهو يؤثر القسم الثانى على سائر الناس السعداء ، وفى هذا يقول : « ومعلوم

---

(٩٧) المصدر السابق ص ٨٩ •

(٩٨) المصدر السابق ص ٩٠ •

أن المطلوب هو القسم الثانى ، اذا كانت الأقسام الباقية هى من خارج ولا يمكن أن تطلب ، أعنى أن من يتفق له فى أصل مولده السعادة ، ومن يكره عليها من أقسام الطالب المجتهد ، وتبين أن مقام الطالب المجتهد ومنزلته من السعادة التامة الحقيقية ، وأنه وحده من بين سائر الطبقات هو السعيد الكامل المقرب الى الله عز وجل ، المحب المطيع المستحق خلته ، ومحبته »[٩٩] .

ابن باجـه :

واذا انتقلنا الى فلاسفة المغرب نراهم ـ فيما يتعلق بمراتب السعادة ـ يسيرون على نهج فلاسفة المشرق .. لا مراتب حقيقية للسعادة ، وانما هى مراتب لأصناف البشر ، أو مراتب للسعداء ، فابن باجه مثلا يصنف الناس فى ثلاث صور أولها ، الصورة الجسمانية ، وهى صورة أولئك الذين تصدر أفعالهم انطلاقا مما فيه رفاهية البدن ولذته كالطعام اللذيذ واللباس الفاخر وما شابه ذلك مما يساعد على وجود البدن وهو ـ فيما يرى ابن باجه ـ أقصر الموجودات وأليقها بالفناء [١٠٠] . وبالتالى من اتصف بهذه الصورة من الناس كان جديرا بوصفه بالخسة ولهذا نجد ابن باجه يسوى بينه وبين البهيمة حتى ولو اتخذ شكل الانسان ، ذلك لأنه قد صدر فى هذه عن مجرد الانفعال الذى للحيوان البهيمة دون أن يكون للروية والتفكير ـ التى يختص بها الانسان ـ مكان ، يقول ابن باجه : « فانه ان لم يستعمل الفكرة كان ذلك فعلا بهيما لا شركة للانسانية فيه من كان غرضه غرضا بهيميا سواء نيل بفكرة إنسانية أو لم ينل ، كان جدوى انسانيته وجدوى البهيمة واحدا »[١٠١] وثانيها الصورة الروحانية ، وهى صورة الانسان

---

(٩٩) المصدر السابق ص ١٧٧ .

(١٠٠) ابن باجه : رسالة تدبير المتوحد ص ٧٧ .

(١٠١) المصدر السابق ص ٧٥ .

الذى لا يهمل صورته الجسمانية ، ذلك لأنه محتاج اليها من أجل البقاء أو الوجود الطبيعى له ، ولكنه لا يركن الى مجرد هذا البقاء أو الوجود القصير والفانى فحسب ، بل يتطلع الى ما هو أبقى له وأدوم ، وما هو أبقى وأدوم يتم له بصورته الروحانية لا بصورته الجسمانية ، الا أن الناس ذوى الصورة الروحانية قد اختلفوا فى مقدار اهتمامهم بالصورة الجسمانية بالنسبة الى ما هو روحانى ، ومن أجل هذا وجد من الناس من لا يحفل بصورته الجسمانية اذا تعارضت مع صورته الروحانية ، الأمر الذى يصل به الى التضحية بصورته الجسمانية إذا اقتضى الأمر ذلك ، وهؤلاء هم الذين سماهم ابن باجه بكبار النفوس ، وضرب مثلا على هؤلاء بمن قتلوا أنفسهم فى الحرب بالمروانى فى حرب عبيد الله على بن العباس ، وهو القائل :

وذل الحياة وكره الممات وكلا أراد وخيما وبيلا

فان كان لابد من ذا وذا فسيرا الى الموت سيرا جميلا

وبما فعلته الزباء مع عمرو حين قالت « بيدى لابيد عمرو ، وملكة مصر مع اغسطس المذكور خبرها فى التاريخ وبأقوام يذكرهم فى كبار الأنفس أرسطو طانيس ، حرموا أنفسهم ومدتهم عندما أيقنوا أن عدوهم يغلبهم (١٠٢) » ويميل ابن باجه الى وصف حالة هؤلاء بأنها خروج عن الطبع مرة ، وأنها تتسم بالمبالغة والافراط مرة أخرى ، وان استدرك ذلك بقوله : الا فى بعض الظروف . الأمر الذى يجعله يميل أيضا الى تفضيل صورة أخرى من صور كبار النفوس ، وهى صورة أولئك الذين يغلبون صورتهم الروحية على صورتهم الجسمانية دون التضحية بالجسمانية ، وفى هذا يقول : « ومن شرف الأشراف الكبار الأنفس صنف دون هذا (أى دون من يضحون بصورتهم الجسمانية) وهو من لا يحفل بصورته الجسمانية عند الروحانية ، غير أنه لا يتلفها . أما أن

(١٠٢) المصدر السابق ص ٧٧ — ٧٨ .

صورته الروحانية لا تضطره الى ذلك ، وان اضطرته الى ذلك فآثر بقاء صورته الجسمانية . وذلك مثلما فعله حاتم الطائى عندما ذبح فرسه وقعد جائعا لم يطعم منه شيئا ولا طعم منه أهله ، وصبيته يتضورون جوعا ... وهذا الصنف لا موضع للتوقف عن الاعتراف بأن هذا الفعل شرف ورفعة ، كفعل الطائي وما جانسه . وأن هذه الطبيعة كريمة سنية روحانية ، وأنها أسنى المراتب دون مرتبة الحكمة فقط »(١٠٣) ، أما ثالثها فالصورة الالهية ، وهي صورة للانسان الحكيم عند ابن باجه ، وهو ذلك الذى يمارس فضلا عن صورته الروحانية التى يؤثرها على صورته الجسمانية ، صورة أخرى هى الصورة العقلية ، فاذا كان انسان الصورة الروحانية يفعل الأفعال الجسمانية لا لذاتها ويفعل الأفعال الروحانية لذاتها ، فان الانسان الالهى يفعل الأفعال الجسمانية والأفعال الروحانية لا لذاتها ، ولكنه يفعل الأفعال العقلية لذاتها ، وهو بذلك « بالجسمانية هو الانسان موجود ، وبالروحانية هو أشرف ، وبالعقلية هو الهى فاضل » ، وهو يأخذ من كل فعل أفضله ، ويشارك كل طبقة فى أفضل أحواله الخاصة بهم ، وينفرد عنهم بأفضل الأفعال وأكرمها (١٠٤) .

بعد ذلك يربط ابن باجه بين سعادة الانسان وبين الصورتين الروحانية والالهية ، وينفى كون من يركن الى الصورة الجسمانية فقط سعيدا ، وذلك بقوله : « كل من يؤثر جسمانيته على شيء من روحانيته فليس يمكن أن يدرك الغاية القصوى . واذن فلا جسمانى واحد سعيد ، وكل سعيد فهو روحانى صرف (١٠٥) ومن باب أولى أن من هو الهى ، وهو الذى فى درجة أسمى ممن هو روحانى سيبلغ السعادة ، بل السعادة القصوى .

---

(١٠٣) المصدر السابق ص ٧٩ .

(١٠٤) المصدر السابق ص ٧٩ .

(١٠٥) المصدر السابق (نفس الموضع) .

ابن طفيـــل :

اما ابن طفيل فلم يذكر فى الحقيقة الا درجة واحدة من السعادة أو السعداء وهى السعادة القصوى أو من فازوا بها ، وهى تلك الدرجة القاصرة على ذوى الفطرة الفائقة من الناس والتى لم يبلغها عند ابن طفيل فى روايته الا حى بن يقظان ورفيقه آســال [106] • واذا تذكرنا أن « حى بن يقظان » قد وصل الى هذه الدرجة من السعادة القصوى بفضل ما منحه الله سبحانه وتعالى من فطرة فائقة ، وآسال وهو الرجل المؤمن برسالة سماوية قد وصل اليها لأنه تعدى بفطرته ظاهر العقيدة التى يؤمن بها الى ما فى باطنها من معان روحية خالصة •• اذا تذكرنا ذلك نستطيع أن نقول مع ابن طفيل بأن هذه الدرجة من السعادة القصوى قد اتفق عليها كل من العقل والنقل • الا أننا نرى أن ابن طفيل عندما يصنف الناس يذكر صنفين آخرين غير أولئك الذين فازوا بالسعادة القصوى ، أحدهما هو أولئك الذين يؤمنون بالرســالات الســماوية الصحيحة ، ولكن لقصور فطرتهم لا يستطيعون أن يتعدوا ظاهر شريعتهم الى ما تتضمنه من معان روحية سامية ، وهؤلاء هم الذين ســماهم ابن طفيل « بأصحاب اليمين » وذكر أنهم بذلك فازوا بدرجة ســماها « الأمن » ، وقد بينها بما يعنى أنهم بفضل هذه الدرجة وان لم يلحقوا بالسعداء ، فهم فى مأمن من الشقاوة بعد الموت فى الحياة الأخرى ، فهم فى حالة شبيهة بتلك التى ذكرها ابن سينا عن جانب من « الأنفس البله » التى لم تتكون لديها فى الحياة الدنيا هيئة اذعانية للبدن ، وقال عن أصحابها أنهم سيكونون بعد مغادرة البدن فى « سعة من رحمة الله » ولم يقل عنهم أنهم لحقوا بالسعداء ، أما الصنف الآخر فهم الذين سماهم ابن طفيل « الجمهور من الناس » وهم أولئك الذين تعلقوا بالحياة الدنيا وجعلوها همهم ، وهؤلاء ليس لهم من السعادة نصيب ،

---

(١٠٦) ابن طفيل : حى بن يقظان ص ٥٩ •

بل نصيبهم الشقاوة الأخروية [١٠٧] . وهذا الصنف من الناس يقابل ما سماه الفارابى « البهيمى » وعنى به ابن سينا الجانب الآخر من « الأنفس البله » الذين تكونت لديهم هيئة اذعانية للبدن ربطتهم به حتى بعد مفارقته . وسماهم ابن باجه أصحاب « الصورة الجسمانية » .

ابن رشد :

واذا انتقلنا الى ابن رشد نستطلع رأيه فى ترتيب أو درجات السعادة نجده يتحدث عن « سعادة مشتركة » وهى تلك الدرجة من السعادة الممكنة لناس جميعا . متى انتهوا عن الرذائل واكتسبوا الفضائل التى اتفقت عليها الحكمة والشريعة ، وهى كذلك بقدر اعانتها للانسان على الفوز بالسعادة الحقيقية فى الآخرة ، ومن ثم أشار ابن رشد الى أن الغرض من الحياة الدنيا التى توصل الى السعادة لم يكن سوى تغليب الفكر والعقل على الحواس والأهواء والشهوات [١٠٨] . والذى به يكتسب الانسان الفضائل العملية والفضائل النظرية عن طريق فعل الخيرات والحسنات ، وتوقى فعل الشرور والسيئات وقد قال ابن رشد بأن الشريعة قد أقرت كل هذه الأفعال عن طريق الوحى ، وعرفت بها وحثت عليها ، فأمرت بالفضائل ونهت عن الرذائل ، وعرفت المقدار الذى فيه سعادة جميع الناس فى العلم والعمل ، أعنى السعادة المشتركة [١٠٩] .

أما النوع الآخر ، أو الدرجة الأخرى ، من السعادة الذى قال به ابن رشد فهو السعادة الحقيقية أو السعادة الخاصة ، أو ما عرف عند الفلاسفة المسلمين بالاتصال أو السعادة القصوى ، وهو ذلك الذى يحدث بعد تجاوز ما أسماه بالسعادة المشتركة ، وبفضل حدوث الفضيلة

---

(١٠٧) المصدر السابق ص ٥٨ .

(١٠٨) انظر : فرح أنطون : ابن رشد وفلسفته ص ٤٥ .

(١٠٩) ابن رشد : مناهج الأدلة ص ٢٤١ .

النظرية للانسان التي تقوم على أعمال الفكر الخالص دون معوقات من جانب البدن بما فيه من غرائز وأهواء وشهوات ، وذهب ابن رشد الى أن هذه السعادة قد لا تحدث للانسان على الأطلاق ، وقد تحدث له في هذه الحياة الدنيا ولكن لأعاظم الرجال ، وهم يدرجونها في الشيخوخة أو على فراش الموت [110] • وقول ابن رشد هذا باحتمال ادراك الانسان السعادة الحقيقية أو القصوى في هذه الحياة الدنيا ، يجيء متأثرا فيه بأرسطو الذى يحصر حديثه عن السعادة فى الحياة الدنيا ، لأنه لا يؤمن بسعادة أخروية كما هو شأن العقيدة الاسلامية • ولكن بالرغم من وجود الأثر الأرسطى فى فلسفة ابن رشد نجد الأثر الاســلامى فيها أوضح ، وذلك لأننا نجده بالاضافة الى اقراره منذ البداية بسعادة دنيوية وأخرويه ، يذهب عند حديثه عن النفس ــ بعد أن دلل على خلودها بالعقل والشرع الى أن هناك نفسا زكية ، بعد الموت ، تتعرى عن الشهوات الجسمانية فيتضاعف زكاؤها ونفس خبيثة « زادتها المفارقة خبثا لأنها تتــأذى بالرذائل التى اكتسبت لأنها ليست يمكنها الاكتساب الا من البدن »[111] ويسمى حالة النفس الزكية بالسعادة الأخيرة ، وحالة النفس الخبيثــة بالشقاء الأخير ، وما يقوله عن النفس الزكية فى هذا المقام هو نفس ما يقوله بلغة الفلسفة عن النفس الانسانية القادرة على الاتصال بالعقل الفعال بعد تحررها مما يعوقها بسبب البدن • وهو فى هذا يتفق مع سائر فلاسفة المشرق والمغرب وان اختلفوا فى التعبــير تارة ، وفى الاختصار أو الاطناب فى بعض المواضع دون البعض تارة أخرى •

* * *

(١١٠) فرح انطون : ابن رشد وفلسفته ص ٤٦ •

(١١١) ابن رشد : مناهج الادلة ص ٢٤١ •

خاتمة

حتى عهد قريب كانت مشكلة الفلسفة الأخلاقية فى الاسلام هى : هل يمكن استخلاص أو قيام هذه الفلسفة من بين التعاليم الدينية ، وهذه مشكلة لم تثر فى الفكر الاسلامى فحسب بل أثيرت منذ أمد بعيد ، من قبل مفكرين أرادوا أن يفصلوا بين الدين والأخلاق حفاظا على قداسة الدين ، كما أثيرت من قبل مفكرين آخرين أيضا ، وبنفس المستوى ، ولكن هذه المرة حفاظا على سمو الأخلاق من الاختلاط بالدين .

وانسحبت هذه القضية على الأخلاق الاسلامية من حيث علاقتها بالتعاليم الدينية فى الاسلام ، وتولى الدفاع عنها فريق من الباحثين ، منهم من توصل الى استنباط أصل نظرية للأخلاق من القرآن الكريم [1] ومنهم من حاول أن يستخلص أساسا ميتافيزيقيا للأخلاق النظرية من فكر المعتزلة ، وأساسا نفسيا للأخلاق العملية من أذواق ومجاهدات المتصوفة [2] ، وغير ذلك من الأبحاث الأخلاقية ، وبصرف النظر عن أى النتائج التى توصلوا اليها الا أنهم بلا شك قد اثبتوا بذلك امكانية قيام فلسفة أخلاقية فى الاسلام . الأمر الذى دفع بنا الى أن نخطو خطوة أكثر تقدما ، محاولين اقامة لون من النسق الأخلاقى المتكامل فى الاسلام ، حول فكرتى الواجب والسعادة .

ومشكلة البحث فى فلسفة الأخلاق الاسلامية بصفة عامة ، ومحاولة اقامة مثل هذا النسق الأخلاقى بصفة خاصة ، تعود الى قلة المادة المنظمة التى تساعد الباحث فى تكوين ذلك ، لأنه قد ثبت باتفاق الباحثين

---

(١) دكتور محمد عبد الله دراز : دستور الأخلاق فى القرآن .

(٢) دكتور أحمد محمود صبحى : الفلسفة الأخلاقية فى الفكر الاسلامى .

أن الفلسفة الأخلاقية قد كانت من أقل فروع الفلسفة حظا من عناية الدارسين والمؤرخين للثقافة الاسلامية قديما وحديثا [٣] ، ولذلك كان على الباحث ليتمدن من القيام بعمل كهذا ان يتسلح بامرين رئيسيين هما : الجانب « المنهجي » أو الفنى اللازم لصياغة هذا النسق الأخلاقى ، ولابد له من ان ينشد ذلك عند فلاسفة الأخلاق قديما وحديثا ، ثم الجانب المادى او الموضوعى ، والذى لا بد له من ان ينشده فى التراث الاسلامى على اتساعه ، وهذا امر فى غاية الصعوبة بالنسبة للباحث المصرى فى العصر الحديث وهو الذى لا يخرج عن أن يكون أحد اثنين ، احدهما تخرج من الجامعة المصرية ، فالم ببعض الشىء من الناحية الفنيـــة أو باسلوب المنهج العلمى ، مع افتقار شديد الى الالمـــام بالتراث الاسلامى فى مظانه ، وثانيهما تخرج من الجامعة الأزهرية بعد ما نالها بفعل الاستعمار ودعاة التغريب مما ادى بها الى الجمود ، فهو وان الم بشىء من التراث الاسلامى ، فقد افتقر الى العلم بالناحية الفنية للعلم الانسانية ، وما تتميز به من أسلوب جديد فى البحث . ولكن ، وبالرغم من هذه الصعوبات ، أقدمنا على هذه المخاطرة ، فكانت صورة الواجب الأخلاقى فى الاسلام بمفهومه المتميز ، ومصدر الزامه ، الذى يقوم على تصور كامل لقانون أخلاقى يحكمه .

واذا كان فى الفكر الأخلاقى تعارض أو تناقض بين مفهوم الواجب وبين مفهوم السعادة ، فان النسق الأخلاقى فى الاسلام قد أثبت غـــير ذلك ، اذ وجدناه يفصل بين الواجب كواجب يقـــوم به الانســـان دون نظر الى أية غاية تترتب عليه ، وبين الواجب كأمر موجب من قبل الله سبحانه وتعالى [٤] ، وعليه يترتب من قبل الله سبحانه ما يثيب بـــه الانسان على فعله ، فتكون سعادته ، أو يعاقبه به على جرمه فتكـــون

---

(٣) انظر المصدر السابق ص ١٣ .

(٤) انظر : القاضى عبد الجبار : المغنى ج ١٤ ص ٣٠ — ٣١ .

شقاوته فكانت السعادة بذلك أمرا مستقلا عن الواجب لا تؤثر في سموه وأخلاقينه ، وهي بالتالي قد احتلت مكانا ملموسا في الفكر الاسلامي ، اعتبارا من الكتاب والسنة الى سائر المدارس الاسلامية .

واذا كنا في بحثنا عن السعادة قد انتهينا مع الفكر الاسلامي الى أن أعلى درجات السعادة أو السعادة الحقيقية أو القصوى هي السعادة الأخروية ، التي ان تتحقق للانسان الفاضل الا في الحياة الأخرى ، أي في حياة بعد هذه الحياة الدنيا ، وهو أمر اتفق عليه سائر المفكرين المسلمين ، كما تأيد من قبل بالكتاب والسنة [٥] . والأخلاق الاسـلامية بهذا قد تميزت أو لعلها قد سبقت كل الفلسفات الأخلاقية في الوصول الى حل لمشكلة الاخلاق ، ذلك الذى اغفلته الفلسفات الماديـة الالحادية فانتهت الى مبادئ أسلمت القائلين بها الى حياة مليئة بالقلق والاضطراب ، والصراعات النفسية ، على عكس ما هو منشود من الأخلاق تماما .

ولعل خير ما يدعم أهمية القول بسعادة أخروية ، وجعلها أعلى السعادات ، فضلا عن تخطئة المنكرين لها ، ذلك الذى توصل اليـه شيخ الفلاسفة الأخلاقيين في الغرب ، الا وهو « عمانويل كانط » الذى أراد أن يقيم فلسفته الأخلاقية في الواجب في منأى عن الدين ، واعتمادا على العقل ، الا أنه سرعان ما عاد في نهاية المطاف وخشية منه أن يتقوض مذهبه ونسقه الأخلاقي من أساسه ، فقال بما أسماه بالمسلمات وهي ثلاثة ، الحرية ، والخلود ، والله . ولنترك « ول ديورانت » يحكي لنا قصة كانط فيما يتعلق بضرورة الايمان بالخلود أو الايمان بوجود حياة أخرى ينعم فيها الانسان بسعادة أعظم مما هي في الدنيا ، فيقول : « اننا نعلم بأن الحياة ليست كما يحب الناس ، اذ ما يحبه الناس في هذه الحياة انزال العقـاب بالمسيء ، ومـكافأة المحسن بالثـواب ، ولكن الحياة على نقيض ما يحبه الناس ، اذ لا عقـاب فيها للمسيء

---

(٥) انظر : المودودى (أبو الأعلى) : نظرية الاسلام الخلقيـة ص ٦٢ — ٦٣ .

ولا ثواب للمحسن » . وتعلمنا الحياة كل يوم أن حكمة الثعبان أفضل من رقة الحمامة وأن السرقة تؤدى بصاحبها الى الفوز اذا كان المال المسروق كبيرا جدا أو يكفى لتغطية معالم السرقة . فلو كان مجرد النفع فى هذه الدنيا والوصول الى الغاية هو كل ما يبرر الفضيلة ، لما كان من الحكمة أن نكون فضلاء وأن نتمسك بأهداب الفضيلة ، ولكن على الرغم من معرفتنا لكل هذا الذى يواجهنا كل يوم ويتكرر فى حياتنا باستمرار ، فاننا لا نزال نشعر بأفضلية التقوى والفضيلة وعمل الخير ، ونعرف أن الواجب يدعونا الى عمل الخير على الرغم من عدم موافقته لنا ، وتنافيه مع مصالحنا . كيف يمكن لهذا الشعور بالحق أن يعيش ان لم نكن نحس فى أعماق قلوبنا وقرارة نفوسنا أن هذه الحياة ليست الا جزءا من حياة ، وأن هذا الحلم الدنيوى ليس الا مقدمة لميلاد جديد وبعث جديد . كيف يمكن لهذا الشعور بالحق أن يعيش اذا كنا لا نحس وندرك بطريقة غامضة أن فى الحياة الأخرى الأطول أمدا سيجزى كل انسان فيها أضعافا مضاعفة من الحسنات والأجر على ما قدمه من أعمال صالحة فى هـذه الدنيا [٦] .

وهذا الذى انتهى كانط اليه مرغما من أجل اثبات مذهبه ، يعتبر فى الاسلام كعقيدة ركن أساسى من أركانه الخمسة ، كما يعتبر أصلا من أصول النسق الأخلاقى فى الأخلاق الاسلامية ، بل وفيه تتحقق أعظم السعادات وأقصاها وهى السعادة الأخروية . وبهذا سبق الاسلام — عقيدة وأخلاقا — جميع الفلسفات الأخلاقية باقراره لهذه العقيدة ، بل وصدق ما قيل عنه بأن للاسلام فلسفة موحدة جمعت فى أخلاق واحدة بين التفكير العقلى وتعاليم الدين دون أن تجعل بينهما تعارض [٧] .

---

(٦) ول ديورانت : قصة الفلسفة ، ترجمة فتح الله محمد المشعشع ، المعارف بيروت سنة ١٩٧٢ ص ٣٥٢ .

(٧) انظر : دكتور أحمد عروة ، الاسلام فى مفترق الطرق ، نقله عن الفرنسية دكتور عثمان أمين دار الشروق ، بيروت ١٩٧٥ ص ٧١ .

وبعد .. هل من قيمة عملية لهذه الرسالة ؟

اذا كان الدين الاسلامى فى عهوده الأولى من القوة بحيث قام مقام القاعدة النظرية أو الفلسفة الأخلاقية ، التى استقرت على أساسها سلوكيات العالم الاسلامى ، فكانت الحضارة الاسلامية الشامخة التى غطت رقعة كبيرة من العالم ، هى العالم الاسلامى ، الا أن ذلك العصر الذهبى لم يستمر طويلا ، ولعلها الحكمة فى تطور المجتمعات والحضارات ، فسرعان ما بدأ الانحدار من القمة الى القاع ، مما ترتب عليه ما ترتب من سمات الضعف التى لحقت بالأمة الاسلامية فى كافة مجالاتها بما فيها مفهومها للدين نفسه ، ومن هنا ــ فيما نعتقد ــ كان افتقار امتنا الاسلامية الى أساس نظرى للأخلاق الاسلامية ، يستمد روحه ومادته من الاسلام وتراثه ، مع مراعاة متغيرات العصر ، وتطور الفكر الانسانى . والدليل على هذه الحاجة الملحة لهذا هو ما نراه من تضارب وقلق واضطراب فى سلوك المجتمع وأخلاقياته ، فهذا يقيم سلوكه على اعتقاد موغل فى الروحانية والزهد يرتب عليه تقليده لما يراه من شعوذة وبدع يقوم بها أصحاب الربط والطرق الصوفية الغريبة عن العقيدة والخلاق الاسلاميين ، وذلك موغل فى العقلانية الخالية من أى تذوق أو اعتداد بما هو روحى ، الأمر الذى يقوده أحيانا كثيرة الى الاعتقاد فى « أيديولوجيات » غريبة غير عابىء بما تخالف فيه مجتمعه بماله من تراث وتقاليد وقيم ، ذلك مثلما نراه اليوم بين الشباب وغير الشباب ممن يعلنون أنهم مسلمون ، وفى نفس الوقت يعلنون أنهم شيوعيون أو وجوديون ، أو غير ذلك من الفلسفات التى لا تتفق فى كثير من جوانبها مع الأخلاق الاسلامية ، ونوع ثالث من الشباب قد انبهر بالفلسفة المادية الغربية التى كانت انعكاسا للمجتمع الصناعى المادى فى الغرب مع العصر الحديث وبعد أن ضرب بالروحانية والدين عرض الحائط ، منتصرا على الكنيسة ، فاتخذ من المنفعة أو السعادة المادية معيارا لسلوكه غير مهتم بغير ذلك من القيم الأخلاقية أو الدينية . وبين أولئك جميعا كان نوع من الشباب يعيش حالة من القلق لا يدرى أين هو ؟

أو من هو ؟ كيف يسلك وأى اتجاه من الاتجاهات الأخلاقية التى يقرأها أو يسمع عنها يتبع ؟ أو على أى أساس يقيم سلوكه ؟ هو مسلم .. نعم .. ولكن الفكر أو الثقافة الاسلامية لم يقدم له ما يجيب به على ما يدور فى ذهنه من تساؤلات .. ذلك لأنه لا يجد فيما يجد الا ما هو مغمور متناثر فى كتب التراث ، وفى لغة وأسلوب قد يصعب على المتخصص فهمه فكيف بغير المتخصص ، أو أنه يجد كتابات عامة غير دقيقة يقدمها الوعاظ والدعاة فى أسلوب فج ممجوج غير جذاب ، ينفر من قراءته الشباب .

لكل هذا نعتقد أننا بهذه الرسالة ، بالاضافة الى ما سبقها من أعمال علمية فى هذا المجال ، وما نأمله من جهود أكثر عمقا وتنوعا من آخرين ، لعل الزمان يجود بهم ليسيروا فى نفس الطريق فيكملوا المسيرة .. بهذا يمكن أن يقدم فى مجال الأخلاق الاسلامية ما يشكل تنظيرا واضحا وسهل الوصول الى قلب الانسان العادى فضلا عن المتميز ، للأصول والمبادىء الأخلاقية . وفى هذا تكون الاجابة على ما يدور لدى المسلم من تساؤلات ، وتكون الحماية أيضا للمسلم من أن يسلك طبقا لهذه الفلسفة الأخلاقية أو تلك بل عليه أن يسلك فقط طبقا لفلسفته فى الأخلاق الاسلامية .

لا أدعى أبدا أننى قدمت بهذا الجهد المتواضع كل هذا ، بل انها القضية التى تبرز اليوم أمام مفكرى ومثقفى وباحثى هذا العصر من المسلمين ، سواء فى مجال الأخلاق أو الفلسفة أو الاقتصاد أو السياسة أو غير ذلك من اهتمامات الانسان بصفة عامة ، ليعمل الجميع على توكيدها وصولا الى تحديد معالم الذات الانسانية فى الاسلام .

واذا أضيف هذا الشرف لهذا الجهد ، فانه سيكون بذلك جهدا جديدا يضاف الى الجهود السابقة التى قامت لتثبت امكانية قيام فلسفة أخلاقية اسلامية . بعد أن كان الرأى الشائع هو عدم وجود هذه الفلسفة .

* * *

المراجــــع

أولا : المراجع العربية

١ — القرآن الكريم .

٢ — الكتاب المقدس (العهد القديم ، العهد الجديد) .

٣ — ابراهيم بيومى مدكور (دكتور) : فى الأخلاق والمجتمع ، المؤسسة العامة للتأليف والترجمة والنشر ، القاهرة ١٩٧٤ م .

٤ — ابراهيم بيومى مدكور (دكتور) : فى الفلسفة الاسلامية ، منهج وتطبيقه ، الجزء الأول ، ط ٢ ، دار المعارف ، القاهرة ١٩٦٨ م .

٥ — ابراهيم بيومى مدكور (دكتور) : فى الفلسفة الاسلامية ، منهج وتطبيقه ، الجزء الثانى ، ط ١ ، دار المعارف ، القاهرة ١٩٧٦ .

٦ — ابراهيم بيومى مدكور (دكتور) : فى الفلسفة : بحث فى : أثر العرب والاسلام فى النهضة الأوروبية ، الهيئة المصرية للتأليف ، القاهرة سنة ١٩٧٠ .

٧ — ابراهيم بيومى مدكور (دكتور) : اللذة عند ابن سينا ، بحث ، مجلة الثقافة العدد ٦٩١ فى العيد الألفى لابن سينا مارس ١٩٥٢ .

٨ — ابراهيم بيومى مدكور (دكتور) : مع يوم تاريخ الفلسفة القاهرة سنة ١٩٤٢ م .

٩ — ابراهيم عبد المجيد اللبان : المسلم ، حياة البيان العربى ، القاهرة سنة ١٩٦٧ .

١٠ — ابن باجه : رسائل ابن باجه الالهية ، وتتـ
(أ) رسالة تدبير المتوحد .

(ب) رسالة فى الغاية الانسانية .

(جـ) رسالة الوقوف على العقل الفعال .

(د) رسالة الوداع .

(هـ) رسالة قول يتلو رسالة الوداع .

(و) رسالة اتصال العقل بالانسان .
تحقيق وتقديم ماجد فخرى ، دار النهار

١١ — ابن تيمية : (تقى الدين احمد بن عبد الحليم ٧٢٨ هـ) ، جامع الرسائل (المجموعة الأولى) تحقيق دكتور محمد رشاد سالم ، ط ١٠ ، مطبعة المدنى ، القاهرة ١٩٦٩ .

١٢ — ابن تيمية : العبودية تحقيق وتقديم الشيخ عبد الرحمن البانى ، ط ٢ ، المكتب الاسلامى ، بيروت ١٣٨٩ هـ

١٣ — ابن تيمية : مجموع الفتاوى ، ٣٧ جزء ، طبع الرياض ١٣٨١هـ .

١٤ — ابن الجوزى : (جمال الدين ابو الفرج عبد الرحمن ٥٩٧ هـ) ، نقد العلم والعلماء أو « تلبيس ابليس » ، دار الطباعة المنيرية ، القاهرة « بدون تاريخ » .

١٥ — ابن حزم : (ابو محمد على بن احمد بن سعيد ٤٥٦ هـ) الأحكام فى أصول الأحكام ، مطبعة الامام ، مصر (بدون تاريخ) .

١٦ — ابن حزم : مداواة النفوس وتهذيب الأخلاق ، مطبعة العاصمة ، القاهرة سنة ١٩٧٠ م .

١٧ — ابن خلدون : المقدمة ، المكتبة التجارية ، القاهرة (بدون تاريخ) .

١٨ — ابن رشد : « ابو الوليد محمد بن احمد ٥٩٥ هـ » مناهج الأدلة فى عقائد الملة .. تقديم وتعليق دكتور محمود قاسم ، الانجلو المصرية ، القاهرة ١٩٥٥ .

١٩ — ابن رشد : تهافت التهافت ، نشر الأب يسوع ، بيروت سنة ١٩٣٠ م .

٢٠ — ابن رشد : فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة الحكمة من الاتصال . تحقيق وتقديم دكتور البير نصرى نادر ط ١٠ ، المطبعة الكاثوليكية ، بيروت سنة ١٩٦١ .

٢١ — ابن رشد : تلخيص كتاب النفس ، تحقيق دكتور احمد فؤاد الأهوانى ، مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ١٩٥٠ .

٢٢ — ابن سينا : (ابو على الحسين عبد الله ٤٢٨ هـ) : الاشارات والتنبيهات ، ط ١٠ ليدن سنة ١٨٩٢ م ، الكردى ، بالقاهرة ١٩٣٨ .

٢٣ — ابن سينا : رسالة فى السعادة والحجج العشرة على أن النفس الانسانية جوهر ، الطبعة الأولى ، حيدر آباد سنة ١٣٥٣ هـ .

٢٤ — ابن سينا : علم الأخلاق ، — مجموعة رسائل ، مطبعة كردستان العلمية مصر سنة ١٣٢٨ هـ .

٢٥ ــ ابن سينا : النجاة (مختصر الشفاء) ، مطبعة السعادة ، مصر سنة ١٣٣١هـ .

٢٦ ــ ابن عربى : (الشيخ الأكبر محيى الدين ٦٣٨ هـ) ، فصوص الحكم ، تحقيق وتعليق دكتور أبو العلا عفيفى ، دار الكتاب العربى ، بيروت ١٩٦١ م .

٢٧ ــ ابن عطاء الله السكندرى : (أحمد بن محمد بن عبد الكريم ٧٠٩هـ) : تاج العروس الحاوى لتهذيب النفوس ، نشر مصطفى الحلبى ، القاهرة ١٩٤٨ م .

٢٨ ــ ابن عطاء الله السكندرى : التنوير فى اسقاط التدبير ، تحقيق وتعليق موسى محمد على وآخر . نشر مجمع البحوث الاسلامية ، مطبعة القاهرة الحديثة ، مصر سنة ١٩٧١ .

٢٩ ــ ابن طفيل : (أبو بكر محمد بن عبد الملك) ، رسالة حى بن يقظان ، مطبعة ادارة الوطن ، القاهرة ١٢٩٩ هـ .

٣٠ ــ ابن قيم الجوزية : (شمس الدين ابو عبد الله محمد ٧٥١ هـ) ، مفتاح دار السعادة ، ومنشور ولاية العلم والارادة ، فى جزئين ، مطبعة السعادة ، القاهرة ١٣٢٣ هـ .

٣١ ــ ابن قيم الجوزية : كتاب شفاء العليل فى مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل ، ط ١ ، المطبعة الحسينية ، مصر ١٣٢٣ هـ .

٣٢ ــ ابن قيم الجوزية : الوابل الصيب من الكلم الطيب ، مجموعة الحديث ، الرياض سنة ١٩٦٩ م .

٣٣ ــ ابن مسكوية : (ابو على احمد بن محمد ٤٢١ هـ) ، تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق ، نشر مكتبة محمد على صبيح ، القاهرة ١٩٥٩ م .

٣٤ ــ ابن مسكوية : الحكمة الخالدة (جاويذان خرد) ، تحقيق دكتور عبد الرحمن بدوى ، مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ١٩٥٢ .

٣٥ ــ ابن مكسوية : كتاب تجارب الأمم ، اعتنى بنسخة وتصحيحة هـ. و. اندروز ، مطبعة التمدن ، مصر ١٩١٤ م ــ نسخة مصورة بمكتبة المثنى ببغداد .

٣٦ ــ ابن مسكوية : الفوز الاصغر ، بيروت ١٣١٩هـ .

٣٧ ــ ابن مسكوية : كتاب السعادة فى فلسفة الأخلاق ، مصر ١٩١٧ م .

٣٨ ـ ابن مسكوية : رسالة فى اللذات والآلام ـ مجموعة رسائل مخطوطه ، مصوره عن مجموعة راغب باشا باستانبول مكتبة جامعة القاهرة تحت رقم ٢٦٠٦٤ .

٣٩ ـ ابن المقنع : (١٤٢ هـ) : الأدب الكبير ، مصر ١٩١٣ م .

٤٠ ـ ابن المقنع : الأدب الصغير ، مصر ١٩١٣ م .

٤١ ـ ابن المقنع : كليلة ودمنة ، مصر ١٩٣٤ م .

٤٢ ـ ابن المقنع : فلسفة الأخلاق ، مطبعة الترقى ، مصر ١٩٢٦ م .

٤٣ ـ أبو الحسن الندوى : روائع اقبال ، دار الفتح ، بيروت ١٩٦٨ م .

٤٤ ـ أبو العلا عفيفى (دكتور) : التصوف ، الثورة الروحية فى الاسلام ، دار المعارف بمصر سنة ١٩٦٣ .

٤٥ ـ أبو العلا عفيفى (دكتور) : الملامتية والصوفية وأهل الفتوة ، نشر عيسى الحلبى ، القاهرة ١٩٤٥ م .

٤٦ ـ أبو العلا عفيفى (دكتور) : الحب والخير والجمال فى فلسفة ابن سينا ـ بحث ـ مجلة الثقافة العدد ، ٦٩٢ سنة ١٩٥٢ .

٤٧ ـ ابو حيان التوحيدى وابن مسكوية : الهوامل والشوامل ، تحقيق أحمد أمين وآخر ، لجنة التاليف والنشر ، مصر سنة ١٩٥١م .

٤٨ ـ ابو ريان (دكتور محمد على) : تاريخ الفكر الفلسفى فى الاسلام ، دار الجامعات ، اسكندرية سنة ١٩٧٤ .

٤٩ ـ أبو ريدة (دكتور محمد عبد الهادى) : ابراهيم بن سيار النظام وآراؤه الفلسفية ، لجنة التاليف والترجمة والنشر ، القاهرة ١٩٤٦ م .

٥٠ ـ احمد أمين : الأخلاق ، مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ١٩٦٧ م .

٥١ ـ احمد أمين : ضحى الاسلام ، ٣ اجزاء ، ط ١٠ ، مطبعة الاعتماد ، مصر ١٩٣٣ .

٥٢ ـ احمد أمين : ظهر الاسلام ، ٤ أجزاء ، ط ٣ ، مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ١٩٦٢ .

٥٣ ـ احمد أمين : فجر الاسلام ، ط ٣ ، لجنة التاليف والترجمة والنشر ، القاهرة ١٩٣٥ م .

٥٤ ـ احمد فريد الرفاعى (دكتور) ، الغزالى : مطبعة عيسى الحلبى ، القاهرة ١٩٣٦ م .

٥٥ ـ احمد محمد الحوفى (دكتور) : الحياة العربية فى الشعر الجاهلى ، مطبعة نهضة مصر ، سنة ١٩٦٢ م .
(وقد تناول الباحث فى الباب الثالث منه الحياة الخلقية من الشعر) .

٥٦ ـ احمد محمود صبحى (دكتور) : الفلسفة الأخلاقية فى الفكر الاسلامى (العقليون والذوقيون ، أو النظر والعمل) دار المعارف ، مصر ١٩٦٩ .

٥٧ ـ اخوان الصفا : رسائل اخوان الصفا وخلان الوفا ، بيروت ١٩٥٧م

٥٨ ـ ارسطو : الاخلاق النيقوماخية (علم الأخلاق الى نيقوماخوس) ترجمة من اليونانية الى الفرنسية ، وقدم له بارتلمى سانت هلير ـ ونقله الى العربية أحمد لطفى السيد ، فى جزءين ، دار الكتب ، القاهرة ١٩٢٤ م .

٥٩ ـ آزاد سبحانى : تعاليم الاسلام فى ضوء الفلسفة الربانية ، شرح وترجمة محمد بن معاذ ، دار الفكر العربى ، مصر ١٩٤٩ م .

٦٠ ـ اسكندر معلوف : الأخلاق ، بيروت ١٩٠٢ م .

٦١ ـ اسماعيل مظهر : فلسفة اللذة والألم ، مصر ١٩٣٦ م .

٦٢ ـ آسين بلاثيوس : ابن عربى حياته ومذهبه ، ترجمة دكتور عبد الرحمن بدوى ، مصر ١٩٦٥ .

٦٣ ـ الشبيلى (أبو الحسن سلام بن عبد الله بن سلام) : الذخائر والاعلاق فى آداب النفوس ومكارم الأخلاق ، المطبعة الوهبية ، مصر ١٢٩٨هـ .

٦٤ ـ الأشعرى (أبو الحسن على بن اسماعيل ٣٣٠ هـ) : مقالات الاسلاميين ، تحقيق الشيخ محيى الدين عبد الحميد ، ط ١ ، النهضة المصرية ، القاهرة ١٩٥٠ م .

٦٥ ـ الأشعرى ، كتاب اللمع فى الرد على أهل الزيغ والبدع : تحقيق حموده غرابة مصر ١٩٥٥ م .

٦٦ ـ الأشعرى : الأصبهانى (أبو محمد عبد الله بن محمد بن جعفر بن حبان ٣٦٩ هـ) أخلاق النبى صلى الله عليه وسلم وآدابه ، ط١ ، دار الهلال ، القاهرة ١٩٥٩م .

٦٧ ـ الاصبهانى (أبو نعيم أحمد بن عبد الله ٤٣٠ هـ) : حلية الأولياء وطبقات الأصفياء ، دار الكتاب العربى ، بيروت ، ١٩٦٧ م .

٦٨ ــ الأصفهانى (أبو القاسم الحسين بن محمد بن الفضل الراغب ٥٠٢ هـ) : الذريعة الى مكارم الشريعة ، ط ٢٠ ، مطبعة الوطن ، القاهرة (بدون تاريخ) .

٦٩ ــ الأصفهانى : تفصيل النشأتين وتحصيل السعادتين ، المطبعة الحميدية المصرية سنة ١٣٢٣ هـ .

٧٠ ــ افلاطون : محاورة الدفاع ، ترجمة دكتور زكى نجيب محمود ، لجنة التاليف والترجمة والنشر ، القاهرة ١٩٥٣ م .

٧١ ــ أفلاطون : محاورة فيدون ، ترجمة دكتور زكى نجيب محمود ، لجنة التاليف والترجمة والنشر ، القاهرة ١٩٥٣م .

٧٢ ــ افلوطين : التساعية الرابعة الأفلوطين فى النفس ، ترجمة ودراسة دكتور فؤاد زكريا الهيئة العامة للتاليف والترجمة والنشر ، مصر ، ١٩٧٠ م .

٧٣ ــ اقبال (دكتور محمد) : تجديد الفكر الدينى فى الاسلام ، ترجمة عباس محمود لجنة التاليف والترجمة والنشر ، القاهرة ١٩٥٥ م .

٧٤ ــ البير نصرى نادر (دكتور) : النفس الانسانية عند ابن سينا ، بحث القى فى المهرجان الالفى لابن سينا فى بغداد سنة ١٩٥٢ . الكتاب الذهبى للمهرجان ، مطبعة مصر ، القاهرة ١٩٥٢ .

٧٥ ــ الآمدى (سيف الدين أبو الحسن على) : الأحكام فى اصول الاحكام ، الرياض ١٣٨٧هـ .

٧٦ ــ الاهوانى (دكتور أحمد فؤاد) : التربية فى الاسلام ، دار المعارف ، مصر ١٩٦٨م .

٧٧ ــ الاهوانى : أفلاطون ، سلسلة نوابغ الفكر الغربى ، دار المعارف ، مصر (بدون تاريخ) .

٧٨ ــ الاهوانى : المدارس الفلسفية ، مكتبة مصر ، القاهرة ١٩٦٥ م .

٧٩ ــ الاهوانى : القيم الروحية فى الاسلام ، المجلس الأعلى للشئون الاسلامية ، القاهرة ، ١٩٦٢ م .

٨٠ ــ الاهوانى : المعقول واللامعقول ، دار المعارف ، مصر ١٩٧٠ م .

٨١ ــ أوليرى (ديلاسى) : علوم اليونان وسبل انتقالها الى العرب ، ترجمة دكتور وهيب كامل ، مطبعة لجنة التاليف والترجمة والنشر ، القاهرة ١٩٦٢ .

٨٢ ــ أونيرى (ديلاسى) الفكر العربى ، ومكانه فى التاريخ ، المؤسسة المصرية العامة للتاليف والترجمة والنشر ، القاهرة ١٩٦١ .

٨٣ ــ بارودى (دكتور) : المشكلة الأخلاقية والفكر المعاصر ، ترجمة دكتور محمد غلاب ، والدكتور ابراهيم مدكور ، الانجلو المصرية ، القاهرة ، ١٩٢٠ م .

٨٤ ــ الباقلانى (أبو بكر محمد بن الطيب ٤٠٣ هـ) التمهيد فى الرد على الملحدة المعطلة والرافضة والخوارج والمعتزلة ، تحقيق الاستاذ محمود الخضيرى ، دكتور محمد عبد الهادى أبو ريده دار الفكر العربى ، القاهرة ١٩٤٧ م .

٨٥ ــ برجسون (هنرى) : منبعا الأخلاق والدين ، ترجمة دكتور سامى الدروبى ، وآخر ، الهيئة العامة لتاليف والترجمة والنشر ، القاهرة ١٩٧١ .

٨٦ ــ البستى (أبو حاتم محمد بن حبان) : روضة العقلاء ونزهة الفضلاء ، نشر مصطفى الحلبى ، القاهرة (بدون تاريخ) .

٨٧ ــ البغدادى (أبو منصور عبد القاهر ٤٢٩ هـ) : كتاب أصول الدين ، ط ١ ، استانبول ، ١٩٢٨م .

٨٨ ــ التسترى (شمس الدين) : كتاب مكارم الأخلاق والسياسة والزهد ، مخطوط بدار الكتب المصرية تحت رقم ١٢٥٣ تصوف وأخلاق دينية .

٨٩ ــ التهانوى (محمد بن على) : كشاف اصطلاحات الفنون ، طبع كلكته ، ١٨٦٢ م .

٩٠ ــ توفيق الطويل (دكتور) : أسس الفلسفة ، ط ٤ ، دار النهضة ، القاهرة ١٩٦٤ م .

٩١ ــ توفيق الطويل (دكتور) : العرب والعلم فى عصر الاسلام الذهبى ، دار النهضة ، القاهرة ١٩٦٨ م .

٩٢ ــ توفيق الطويل (دكتور) الفلسفة الخلقية ، نشأتها وتطورها ، دار النهضة ، القاهرة ١٩٦٧ .

٩٣ ــ توفيق الطويل (دكتور) : مذهب المنفعة العامة فى فلسفة الأخلاق ، ط ١ النهضة المصرية القاهرة ، ١٩٥٣ م .

٩٤ ــ تيسير شيخ الارض ، المدخل الى فلسفة ابن سينا ، ط ١ ، دار الأنوار ، بيروت سنة ١٩٦٧ .

٩٥ ــ الجاحظ (أبو عثمان عمر بن بحر ٢٥٥ هـ) ، رسائل الجاحظ ، دار النهضة بيروت سنة ١٩٧٢ م .

٩٦ ــ جبور عبد النور : نظرات فى فلسفة العرب ، منشورات دار المكشوف ، بيروت سنة ١٩٤٥ .

٩٧ ــ جلال الدين الدوانى : لوامع الأشواق فى مكارم الأخلاق ، كلكته ١٩١١ م .

٩٨ ــ جمال الدين الأفغانى ، والشيخ محمد عبده : العروة الوثقى ، دار الكتاب العربى ، بيروت سنة ١٩٧٠ م .

٩٩ ــ جميل صليبا (دكتور) : نظرية الخير عند ابن سينا . الكتاب الذهبى للمهرجان الألفى لابن سينا ، مطبعة مصر ، القاهرة ١٩٥٢ .

١٠٠ ــ جميل صليبا (دكتور) : المعجم الفلسفى ، جزآن ، دار الكتاب اللبنانى ، بيروت سنة ١٩٧١ .

١٠١ ــ جورج باستيد : المدنية ، سرابها ويقينها ، ترجمة دكتور عادل العوا ، دمشق ١٩٥٧ م .

١٠٢ ــ جولد تسيهر (اجناس) : العقيدة والشريعة فى الاسلام ، ترجمة دكتور محمد يوسف موسى واخرين ، دار الكتاب المصرى ، القاهرة ١٩٤٦ .

١٠٣ ــ جويو (جـ . هـ .) : الأخلاق بلا الزام ولا جزاء ، ترجمة دكتور سامى الدروبى ، دار الفكر العربى ، القاهرة ١٩٤٦ .

١٠٤ ــ الجيلانى (عبد الكريم بن ابراهيم) : الانسان الكامل فى معرفة الأوائل والأواخر ، جزآن القاهرة ١٣٠٤ هـ .

١٠٥ ــ الحارث المحاسبى : الوصايا او النصائح ، تحقيق عبد القادر عطا ، طبع محمد على صبيح ، مصر سنة ١٩٦٤ م .

١٠٦ ــ حافظ بن احمد حكمى : معارج القبول بشرح سلم الوصول الى علم الأصول ، جزآن المطبعة السلفية ، القاهرة ، « بدون تاريخ » .

١٠٧ ــ حسن ابراهيم حسن (دكتور) : تاريخ الاسلام السياسى والدينى والثقافى والاجتماعى ، النهضة المصرية ، القاهرة ١٩٤٦ م .

١٠٨ ــ حسن شحاته سعفان (دكتور) : كتاب تهذيب الأخلاق وتطهير الاعراق لابن مسكوية ــ مقاله ــ مجلة تراث الانسانية ــ المجلد الثالث ١٩٦٥ .

١٠٩ ــ الخرائطى (أبو بكر محمد بن جعفر بن محمد) : مكارم الأخلاق ومعاليها ومحمود طرائفهـا ومرضيهـا ، المطبعة السلفيـة ، القاهرة ١٣٥٠ هـ .

١١٠ ــ دى بور (ت . ج .) : تاريخ الفلسفة فى الاسلام ، ترجمـة دكتور محمد عبد الهادى أبو ريده ، ط . ٤ ، القاهرة ١٩٥٧م .

١١١ ــ الرازى (أبو بكر محمد بن زكريا) : رسائل فلسفيـة ، نشر بول كراوس ، ط . ١ ، مطبوعات كلية الآداب ــ جامعة القاهرة ١٩٣٩م

١١٢ ــ الرازى (فخر الدين محمد بن عمر ٦٠٦ هـ) : كتاب النفس والروح وشرح قواهما ، نشر معهد الابحاث الاسلامية ، اسلام آباد ١٩٦٨ .

١١٣ ــ رشاد سالم (دكتور) : مقارنة بين الغزالى وابن تيمية ، الدار السلفية ، المدينة المنورة ، ١٩٧٥ م .

١١٤ ــ رشاد سالم (دكتور) : المدخل الى الثقافة الاسلامية ، مؤسسة الانوار ، الرياض (بدون تاريخ) .

١١٥ ــ رينان (ارنست) : ابن رشد والرشدية ، ترجمة عادل زعيتر ، دار احياء الكتب العربية ، القاهرة ١٩٥٧ م .

١١٦ ــ زكريا ابراهيم (دكتور) : الأخلاق والمجتمع ، القاهرة ١٩٦٦ .

١١٧ ــ زكريا ابراهيم (دكتور) : عود الى مشكلات الأخلاق ــ مقال ــ مجلة الفكر المعاصر العدد ٣٢ أكتوبر ١٩٦٧ .

١١٨ ــ زكريا ابراهيم (دكتور) مبادىء الفلسفة والأخلاق ، مكتبة مصر ، القاهرة ١٩٦٢ .

١١٩ ــ زكريا ابراهيم (دكتور) : مشـكلة الحـرية ، مكتبـة مصر ، القاهرة ١٩٥٩ .

١٢٠ ــ زكريا ابراهيم (دكتور) المشكلة الخلقية ، ط . ١ ، مكتبة مصر ، القاهرة ١٩٦٩ .

١٢١ ــ زكى مبارك (دكتور) : التصوف الاسلامى فى الادب والاخلاق ، جزآن ، ط . ١ ، مطبعة الرسالة ، القاهرة ١٩٣٨ م .

١٢٢ ــ زكى مبارك (دكتور) : الأخلاق عند الغزالى ، دار الكتاب العربى ، القاهرة ١٩٦٨م .

١٢٣ ــ زكى نجيب محمود (دكتور) : تجديد الفكر العربى ، دار الشروق ، بيروت ١٩٧١ .

١٢٤ ــ زهدي جار الله : النزعة الانسانية عند ابن سينا ــ الكتاب الذهبي للمهرجان الألفي لابن سينا ، مطبعة مصر ، القاهرة ١٩٥٢ .

١٢٥ ــ سبينوزا : رسالة في اللاهوت والسياسة ، ترجمة وتقديم دكتور حسن حنفي الهيئة العامة للتأليف والترجمة والنشر ، القاهرة ١٩٧١ .

١٢٦ ــ سدجويك (هنري) : المجمل في تاريخ علم الأخلاق ، ترجمة دكتور توفيق الطويل وآخر ، ط ١٠ ، دار نشر الثقافة ، الاسكندرية ١٩٤٩ م .

١٢٧ ــ سلطان محمد : الفلسفة العربية والأخلاقية ، مطبعة المعارف بمصر (بدون تاريخ) .

١٢٨ ــ سميلز (صموئيل) ، الأخلاق ، ترجمة محمد الصادق حسين ، القاهرة ١٩١٠ م .

١٢٩ ــ سيد أمير علي : روح الاسلام ، جزآن ، ترجمة أمين محمود الشريف مكتبة الآداب مصر سنة ١٩٦٣ .

١٣٠ ــ الشاطبي (أبو اسحق ابراهيم بن موسى اللخمي ٧٩٠ هـ) : الموافقات في أصول الفقه ، المكتبة التجارية ، القاهرة (بدون تاريخ) .

١٣١ ــ الشعراني (عبد الوهاب) : اليواقيت والجواهر في بيان عقائد الاكابر ، دار المعرفة ، بيروت (بدون تاريخ) .

١٣٢ ــ الشهرستاني (أبو الفتح محمد عبد الكريم ٥٤٨ هـ) : الملل والنحل ، تحقيق محمد سيد كيلاني ، مصطفى الحلبي ، القاهرة ١٩٦٧م .

١٣٣ ــ الشهرستاني (أبو الفتح محمد عبد الكريم ٥٤٨ هـ) : نهاية الاقدام . تحقيق الفرد جيوم ، مكتبة المثنى ، بغداد (بدون) .

١٣٤ ــ الشيرازي : رسالة في علم الاخلاق ، الخلقية للقوانين الشرعية ، ط ١٠ مطبعة المفيد ، القاهرة ١٢٩٩ هـ .

١٣٥ ــ صبحي محمصاني (دكتور) : الدعائم الخلقية للقوانين الشرعية، ط ١٠ دار العلم للملايين ، بيروت ١٩٧٣ .

١٣٦ ــ صبحي محمصاني (دكتور) : الأوضاع التشريعية في الدول العربية ، ط ٣٠ ، بيروت سنة ١٩٦٥ .

١٣٧ ــ صلاح الدين السلجوقى : اثر الامام الغزالى فى الاخلاق . بحث ــ مهرجان الغزالى فى دمشق سنة ١٩٦١ . كتاب المهرجان . المجلس الأعلى للفنون والآداب ، مصر سنة ١٩٦١ .

١٣٨ ــ عادل العوا (دكتور) : المذاهب الأخلاقية ، عرض ونقد ، جزآن ، الجزء الأول دمشق ١٩٥٨ م ، الجزء الثانى ، دمشق ١٩٥٩ م .

١٣٩ ــ عبد الحليم محمود (دكتور) : التفكير الفلسفى فى الاسلام ، جزآن ، الانجلو مصر سنة ١٩٦٤ .

١٤٠ ــ عبد الرحمن بدوى (دكتور) الأخلاق النظرية ، وكالة المطبوعات ، الكويت ١٩٧٥ .

١٤١ ــ عبد الرحمن بدوى (دكتور) أرسطو ، ط ٢٠ ، النهضة المصرية ، القاهرة ١٩٤٤ .

١٤٢ ــ عبد الرحمن بدوى (دكتور) : تاريخ التصوف الاسلامى من البداية حتى القرن الثانى ، وكالة المطبوعات الكويت سنة ١٩٧٥ .

١٤٣ ــ عبد الرحمن بدوى (دكتور) : حى بن يقظان لابن طفيل ــ مقال ــ مجلة تراث الانسانية المجلد الأول مصر سنة ١٩٦٣ .

١٤٤ ــ عبد الرحمن بدى (دكتور) : شخصيات قلقه فى الاســــلام ، مكتبة النهضة المصرية ، مصر سنة ١٩٤٤ .

١٤٥ ــ عبد الرحمن بدوى (دكتور) : شهيدة العشق الالهى ــ رابعة العدوية ، النهضة المصرية مصر سنة ١٩٦٢ .

١٤٦ ــ عبد الرحمن بدوى (دكتور) : الفلسفة القورينائية أو مذهب اللذة ، دار ليبيا للنشر ، بنغازى ١٩٦٩ .

١٤٧ ــ عبد الرحمن بدوى (دكتور) : مذاهب الاسلاميين ، جزآن ، دار العلم للملايين ، بيرت سنة ١٩٧٣ .

١٤٨ ــ عثمان أمين (دكتور) : الجوانية ، أصول عقيدة وفلسفة ثورة ، دار القلم مصر سنة ١٩٦٤ .

١٤٩ ــ عثمان أمين (دكتور) : رائد الفكر المصرى ــ محمد عبده ، النهضة المصرية ، القاهرة ١٩٥٥ م .

١٥٠ ــ عثمان أمين : رسالة التوحيد لمحمد عبده ــ مقال ــ مجلة تراث الانسان مجلد / ٣ مصر سنة ١٩٦٥ .

١٥١ ــ عثمان أمين (دكتور) : الفلسفة الرواقية ، ط ٣٠ ، الانجلو المصرية ، القاهرة سنة ١٩٧١ م .

١٥٢ ــ العراقى (دكتور محمد عاطف) : تجديد فى المذاهب الفلسفية والكلامية ، دار المعارف بمصر ، ط ٢ ، القاهرة ١٩٧٤ .

١٥٣ ــ العراقى (دكتور محمد عاطف) : الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا ، دار المعارف ، القاهرة ١٩٧١ .

١٥٤ ــ العراقى (دكتور محمد عاطف) : النزعة العقلية فى فلسفة ابن رشد ، دار المعارف القاهرة ١٩٦٨ .

١٥٥ ــ العراقى (دكتور محمد عاطف) : دراسات فى مذاهب فلاسفة المشرق ، دار المعارف ، القاهرة ١٩٧٢ .

١٥٦ ــ العسقلانى (أبو الفضل احمد بن حجر ٨٥٣ هـ) : بلوغ المرام من أدلة الأحكام ، دار الكتاب العربى ، بيروت (بدون تاريخ) .

١٥٧ ــ العقاد (عباس محمود) : أثر العرب فى الحضارة الأوروبية ، دار المعارف بمصر سنة ١٩٦٥ .

١٥٨ ــ العقاد (عباس محمود) : حقائق الاسلام وأباطيل خصومه ، ط ١ ، مطبعة مصر ، القاهرة سنة ١٩٥٧م .

١٥٩ ــ العقاد (عباس محمود) : الفلسفة القرآنية ، دار الهلال ، القاهرة ١٩٦٦ م .

١٦٠ ــ العقاد (عباس محمود) : عبد الرحمن الكواكبى ، دار الكتاب العربى ، بيروت ، ١٩٦٩ م .

١٦١ ــ على عبد الواحد وافى (دكتور) : الاسلام فى المجتمع العربى ، مكتبة المنار الكويت (بدون) .

١٦٢ ــ على عيسى عثمان (دكتور) : الانسان عند الغزالى ، ترجمة خيرى حماد ، الانجلو ، القاهرة سنة ١٩٦٤ .

١٦٣ ــ عمر فاروخ (دكتور) : ابن طفيل وقصة حى بن يقظان ، بيروت ١٩٥٩ م .

١٦٤ ــ الغزالى (ابو حامد محمد ٥٠٥ هـ) : احياء علوم الدين ، مكتبة الشعب ، مصر سنة ١٩٦٩ .

١٦٥ ــ الغزالى (ابو حامد محمد ٥٠٥ هـ) : الأربعين فى أصول الدين ط ٢ ، الكردى ، مصر ١٣٤٤ هـ .

١٦٦ ــ الغزالى (ابو حامد محمد ٥٠٥ هـ) أدب الدنيا والدين ــ ضمن مجموعة ــ مطبعة كردستان العلمية القاهرة ١٣٢٨هـ .

١٦٧ ــ الغزالي (أبو حامد محمد ٥٠٥ هـ) : أيها الولد ، طبع فيينا ١٨٣٨م .

١٦٨ ــ الغزالي (أبو حامد محمد ٥٠٥ هـ) : تهافت الفلاسفة ، تحقيق دكتور سليمان دنيا ، ط ٣ ، دار المعارف ــ القاهرة ١٩٥٧ .

١٦٩ ــ الغزالي (أبو حامد محمد ٥٠٥ هـ) : كتاب سر العالمين وكشف ما في الدارين ، مطبعة السعادة ، مصر ١٣٢٧ هـ .

١٧٠ ــ الغزالي (أبو حامد محمد ٥٠٥ هـ) : المستصفى في علم الأصول ، ط ١ ، المطبعة الأميرية مصر ١٣٢٢ هـ .

١٧١ ــ الغزالي (أبو حامد محمد ٥٠٥ هـ) : المنقذ من الضلال ، مكتبة الجندي ــ القاهرة (بدون تاريخ) .

١٧٢ ــ الغزالي الغزالي (أبو حامد محمد ٥٠٥ هـ) منهاج العابدين الى الجنة ، المطبعة الكاستلية ، القاهرة ١٢٨٨هـ .

١٧٣ ــ الغزالي (أبو حامد محمد ٥٠٥ هـ) : ميزان العمل ، ط ٢ ، المطبعة العربية ، مصر ١٣٤٢ هـ .

١٧٤ ــ الغزالي (أبو حامد محمد ٥٠٥ هـ) كيمياء السعادة ، ضمن مجموعة رسائل ، كردستان العلمية بمصر سنة ١٣٢٨ هـ .

١٧٥ ــ الطبرسي (الشيخ رضي الدين ابو نصر) : مكارم الاخلاق ، نشر البابي الحلبي بمصر سنة ١٣١١ هـ .

١٧٦ ــ الطبري (أبو جعفر محمد بن جرير ٣١٠ هـ) : تفسير القرآن ، تحقيق محمود محمد شاكر ، دار المعارف ، القاهرة ١٣٧٤هـ .

١٧٧ ــ الطحاوي (ابو جعفر أحمد بن محمد) : العقيدة الطحاوية ، نشر الكردي ط ١ ، مصر ١٣٤٠ هـ .

١٧٨ ــ الطرطوشي (ابو بكر محمد بن محمد بن الوليد ٥٢٠ هـ) : سراج الملوك ، ط ١ ، المطبعة الخيرية ، بمصر سنة ١٣٠٦ هـ .

١٧٩ ــ الطوسي (أبو نصر السراج) : اللمع في التصوف ، تحقيق دكتور عبد الحليم محمود وآخر ، دار الكتب الحديثة ، القاهرة ١٩٦٠ م .

١٨٠ ــ الطوسي (نصير الدين) : أوصاف الاشراف ، ترجمة محمد الخليلي ، نشر مطبعة النجف الاشرف ، النجف الاشرف ١٩٥٦ م .

١٨١ ــ الفارابي (أبو نصر محمد بن محمد ٣٣٩ هـ) : رسالة في تحصيل السعادة ، ط ١ ، حيدر آباد سنة ١٣٤٥هـ .

١٨٢ ـ الفارابى : كتاب التنبيه على سبيل السعادة ، ط . ١ ، حيدر آباد ١٣٤٦ هـ .

١٨٣ ـ الفارابى : آراء أهل المدينة الفاضلة ، ط . ١ ، الكتبى ، القاهرة ١٩٠٦ م .

١٨٤ ـ الفارابى : الثمرة المرضية فى بعض الرسالات الفارابية ، نشرة ديتريصى ، ليدن ، ١٨٩٠ م .

١٨٥ ـ فرح نطون : ابن رشد وفلسفته ، نشر جامعة الاسكندرية ، مصر ١٩٥٣ م .

١٨٦ ـ فضل الرحمن (دكتور) : الفلسفة الاسلامية الحديثة ـ بحث قدم لمؤتمر برنستون للثقافة الاسلامية . جمع وتقديم الاستاذ محمد خلف الله ، ط . ٢ ، مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ١٩٦٢ .

١٨٧ ـ القارى (ملا بن سلطان محمد ١٠١٤ هـ) : شرح الفقه الاكبر للامام الاعظم أبى حنيفة ، نشر مصطفى الحلبى ، القاهرة ١٩٥٥م .

١٨٨ ـ القاضى عبد الجبار (أبو الحسن ٤١٥ هـ) : شرح الأصول الخمسة ، تحقيق وتقديم دكتور عبد الكريم عثمان ، مكتبة وهبة ، القاهرة ١٩٦٥ م .

١٨٩ ـ القاضى عبد الجبار : المحيط بالتكليف ، تحقيق عمر عزمى ، القاهرة ١٩٦٥م .

١٩٠ ـ القاضى عبد الجبار : المغنى ج ٦ (التعديل والتجوير ، تحقيق دكتور احمد فؤاد الاهوانى) ، الدار المصرية للتأليف والنشر ، القاهرة ١٩٦٢ .

١٩١ ـ القاضى عبد الجبار : المغنى ج ٦ (٢ ـ الارادة) تحقيق الاب جورج قنواتى ، الدار المصرية للتأليف والترجمة ، القاهرة (بدون تاريخ) .

١٩٢ ـ القاضى عبد الجبار : المغنى ج ٨ (المخلوق) ، تحقيق دكتور توفيق الطويل ، وسعيد زايد ، الدار المصرية للتأليف والنشر ، القاهرة (بدون تاريخ) .

١٩٣ ـ القاضى عبد الجبار : المغنى ج ٩ (التوليد) ، تحقيق دكتور توفيق الطويل وسعيد زايد ، الدار المصرية للتأليف والنشر ، القاهرة ١٩٦٤ .

١٩٤ ـ القاضى عبد الجبار : المغنى ج ١١ ، « التكليف » تحقيق محمد على النجار وآخر ، الدار المصرية ، سنة ١٩٦٥ .

١٩٥ ــ القاضى عبد الجبار (أبو الحسن ٤١٥ هـ) : المغنى جـ ١٢ (النظر والمعارف) تحقيق دكتور ابراهيم مدكور ، الدار المصرية للتأليف والنشر ، القاهرة (بدون تاريخ) .

١٩٦ ــ القاضى عبد الجبار : المغنى جـ ١٤ (الأصلح) تحقيق مصطفى السقا ، الدار المصرية للتأليف ، القاهرة ١٩٦٥ .

١٩٧ ــ القشيرى (أبو القاسم عبد الكريم بن هوازن ٤٦٥ هـ) ، الرسالة القشيرية ، نشر ، مصطفى الحلبى ، القاهرة ١٩٥٩ م .

١٩٨ ــ كارل بروكلمان : تاريخ الشعوب الاسلامية ، ترجمة نبيه أمين فارس ، ط . ٥ دار العلم للملايين ، بيروت ١٩٦٨ م .

١٩٩ ــ كارادى فو (البارون) : الغزالى ، ترجمة عادل زعيتر ، عيسى الحلبى ، القاهرة ١٩٥٩ م .

٢٠٠ ــ كانط (عما نويل) : أسس ميتافيزيقا الأخلاق ، ترجمة دكتور محمد فتحى الشنيطى دار النهضة العربية ، بيروت ١٩٧٠ م .

٢٠١ ــ الكلا باذى (أبو بكر) : التعرف لمذهب أهل التصوف ، تحقيق الدكتور عبد الحليم محمود ، وآخر ، دار احياء الكتب العربية ، عيسى الحلبى ، القاهرة ١٩٦٠ .

٢٠٢ ــ الكواكبى (عبد الرحمن ١٩٠٢ م) : الأعمال الكاملة لعبد الرحمن الكواكبى ، جمع دكتور محمد عمارة ، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر ، القاهرة ١٩٧٠ .

٢٠٣ ــ ليفى بريل : الأخلاق وعلم العادات الأخلاقية ، ترجمة دكتور محمود قاسم ، وآخر ، نشر مصطفى الحلبى ، القاهرة ١٩٥٥ م .

٢٠٤ ــ ليون جوتبيه : المدخل لدراسة الفلسفة الاسلامية ، ترجمة دكتور محمد يوسف موسى ، ط . ١ ، القاهرة ٥. ١٩ م .

٢٠٥ ــ الموارِدى (أبو الحسن على بن محمد ٤٥٠ هـ) : أدب الدنيا والدين ، مطبعة صبيح ، القاهرة ١٩٥٤ م .

٢٠٦ ــ محمد أبو زهرة (الشيخ) : أصول الفقه ، دار الفكر العربى ، القاهرة سنة ١٩٥٧ م .

٢٠٧ ــ محمد احمد جاد المولى : الخلق الكامل ، ط . ١ ، اربعة أجزاء ، مطبعة حجازى ، القاهرة ١٩٣٢ .

٢٠٨ ــ محمد احمد الليبجى : ابن طفيل وفلسفته كما نراها من كتابه الوحيد « حى بن يقظان » مقال . مجلة العربى العدد ١٤٥ ، ديسمبر ١٩٧٠

٢٠٩ ـــ محمد أسد : الاسلام على مفترق الطرق ، ترجمة دكتور عمر فروخ ، ط ٧ ، دار العلم للملايين ، بيروت ١٩٧١ .

٢١٠ ـــ محمد بن زكريا الكاندهلوى : أسباب سعادة المسلمين وشقائهم فى ضوء الكتاب والسنة ، ط ٢ ، منشورات المجلس العلمى ، الهنـد ١٩٧٢ .

٢١١ ـــ محمد البهى (دكتور) : الجانب الالهى من الفكر الاسلامى ، ط ٤ ، دار الفكر العربى ، القاهرة ١٩٦٧ .

٢١٢ ـــ محمد سعيد رمضان البوطى (دكتور) : كبرى اليقينيات الكونية ، وجود الخالق ووظيفة المخلوق ، دار الفكر ، بيروت ١٩٦٩ .

٢١٣ ـــ محمد عبد الله دراز (دكتور) : الدين ـــ بحوث ممهدة لدراسة تاريخ الاديان ، دار القلم ، الكويت ، ١٩٧٠ م .

٢١٤ ـــ محمد عبد الله دراز (دكتور) : النبأ العظيم : نظرات جديدة فى القرآن ، دار القلم ، الكويت ١٩٧٠ م .

٢١٥ ـــ محمد عبد الله دراز (دكتور) مدخل الى القرآن الكريم ، دار القلم ، الكويت ١٩٧١م .

٢١٦ ـــ محمد عبد الله دراز (دكتور) دستور الأخلاق فى القرآن ، دراسة مقارنة للأخلاق النظرية فى القرآن ، ترجمة دكتور عبد الصبور شاهين ، مؤسسة الرسالة ، بيروت ١٩٧٣ .

٢١٧ ـــ محمد عبد الله دراز (دكتور) : دراسات اسلامية ، دار القلم ، الكويت ١٩٧٣ .

٢١٨ ـــ محمد بن عبد الوهاب (الشيخ) : كتاب الكبائر ، الرياض ، ١٣٨٩ هـ .

٢١٩ ـــ محمد عبده (الشيخ الامام) : رسالة التوحيد ، ط ١٧ دار المنار ، القاهرة سنة ١٩٥٦ م .

٢٢٠ ـــ محمد عثمان نجاتى (دكتور) : الادراك الحسى عند ابن سينا ط. ٢ ، دار المعارف بمصر ، القاهرة ١٩٦١ .

٢٢١ ـــ محمد كمال جعفر (دكتور) : فى الفلسفة والأخلاق ، دار الكتب الجامعية ، القاهرة ١٩٦٨ .

٢٢٢ ـــ محمد كمال جعفر (دكتور) : من التراث الصوفى ـــ سهل بن عبد الله التسترى ، دار المعارف بمصر ، ١٩٧٤ .

٢٢٣ ــ محمد لطفى جمعه : تاريخ فلاسفة الاسلام فى المشرق والمغرب ، مطبعة المعارف ، مصر ١٩٢٧ .

٢٢٤ ــ محمد مصطفى حلمى (دكتور) : ابن الفارض والحب الالهى ، دار المعارف القاهرة ١٩٧١ .

٢٢٥ ــ محمد مصطفى حلمى (دكتور) : الحب الالهى فى التصوف الاسلامى ، دار القلم ، القاهرة سنة ١٩٥٠ .

٢٢٦ ــ محمد مصطفى حلمى (دكتور) : الحياة الروحية فى الإسلام ، الهيئة العامة للتأليف والترجمة والنشر ، القاهرة ١٩٧٠ .

٢٢٧ ــ محمد مصطفى حلمى (دكتور) : الخصائص الأخلاقية للرياضات والأذواق الصوفية ، مقال ــ مجلة معهد الدراسات الاسلامية ، العدد الأول السنة الأولى ، القاهرة ١٩٥٨ .

٢٢٨ ــ محمد مصطفى حلمى (دكتور) : السعادة عند ابن سينا ، بحث ــ مجلة الثقافة العدد ٦٩٢ ، القاهرة ١٩٥٢ .

٢٢٩ ــ محمد يوسف موسى (دكتور) : بين الدين والفلسفة فى رأى ابن رشد وفلاسفة العصر الوسيط . ط . ٢ ، دار المعارف بمصر ١٩٦٨ .

٢٣٠ ــ محمد يوسف موسى (دكتور) : تاريخ الأخلاق ، ط . ٢ ، نشر أمين عبد الرحمن ، مصر سنة ١٩٤٣ .

٢٣١ ــ محمد يوسف موسى (دكتور) : فلسفة الأخلاق فى الاسلام وصلاتها بالفلسفة الاغريقية ط . ٣ مؤسسة الخانجى ، القاهرة ١٩٦٣ .

٢٣٢ ــ محمد يوسف موسى (دكتور) : القرآن والفلسفة ، ط . ٣ دار المعارف بمصر ١٩٧١ .

٢٣٣ ــ محمود قاسم (دكتور) : دراسات فى الفلسفة الاسلامية ، ط . مكتبة الانجلو المصرية ، القاهرة ١٩٦٦ .

٢٣٤ ــ محمود قاسم (دكتور) : فى النفس والعقل لفلاسفة الاغريق والاسلام ، ط . ٤ الانجلو المصرية ، القاهرة ١٩٦٩ .

٢٣٥ ــ محمود قاسم (دكتور) : مناهج الادلة وعقائد الملة لابن رشد ــ مقال ــ مجلة تراث الانسانية ، مجلد ٣ القاهرة ١٩٦٥ .

٢٣٦ ــ محمود قراعه : الأخلاق فى الاسلام من احاديث الرسول ومن فتاوى ابن تيمية ، دار مصر للطباعة ، القاهرة ١٩٦٣ .

٢٣٧ ـ مصطفى عبد الرازق (الشيخ) : تمهيد لتاريخ الفلسفة الاسلامية ، ط . ٢ لجنة التأليف والترجمة والنشر ، القاهرة ١٩٥٩ .

٢٣٨ ـ مصطفى عبد الرازق (الشيخ) ، فيلسوف العرب والمعلم الثانى ، القاهرة ١٩٤٥ .

٢٣٩ ـ الملطى (أبو الحسين محمد بن أحمد ٣٧٧ هـ) : التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع ، تقديم وتعليق الشيخ محمد زاهد الكوثرى ، مكتبة المثنى بغداد ، ١٩٦٨ .

٢٤٠ ـ (زين الدين بن على المعبرى) : ارشاد العباد الى سبيل الرشاد ، المطبعة الشرقية ، مصر ١٣١٧ هـ .

٢٤١ ـ المليبارى : كفاية الاتقياء ومنهاج الاصفياء ، نشر عيسى الحلبى القاهرة (بدون) .

٢٤٢ ـ منصور رجب : تأملات فى فلسفة الأخلاق ، ط ١ ، مطبعة مخيمر القاهرة ١٩٥٣ .

٢٤٣ ـ المودودى (أبو الأعلى) : نظرية الاسلام الخلقية ، ترجمة محمد كاظم سباق ، مكتبة الشباب المسلم ، دمشق ١٩٥٦ .

٢٤٤ ـ المودودى (أبو الأعلى) : نظام الحياة فى الاسلام ، نقله الى العربية محمد عاصم حداد ، ط . ٤ ، دار الفكر ، دمشق ١٩٦٥ .

٢٤٥ ـ نجيب بلدى (دكتور) : مراحل الفكر الأخلاقى ، دار المعارف ، القاهرة سنة ١٩٦٢ م .

٢٤٦ ـ نيتشه (فريد ريك) : هكذا تكلم زرادشت ، ترجمة فليكس فارس ، المكتبة الأهلية ، بيروت ، ١٩٣٨ م .

٢٤٧ ـ النووى (محيى الدين بن يحيى) : كتاب الأربعين النووية وشرحها ، دار المنار بمصر ١٣٤٢ هـ .

٢٤٨ ـ هنتر ميد : الفلسفة وانواعها ، ترجمة الدكتور فؤاد زكريا ، دار النهضة القاهرة ، ١٩٦٩ م .

٢٤٩ ـ هنرى كربان وآخرون : تاريخ الفلسفة الاسلامية ، ترجمة نصير مروة وآخرين ، منشورات عويدات ، بيروت ١٩٦٦ .

٢٥٠ ـ وحيد الدين خان : الاسلام يتحدى ، ترجمة ظفر الدين خان ، ط . ٥ المختار الاسلامى ، القاهرة ١٩٧٤ .

٢٥١ ـ وليم ماكدوجل : الاخلاق والسلوك فى الحياة ، ترجمة سليم ابراهيم ، مكتبة مصر ، القاهرة ١٩٦١ .

٢٥٢ ــ اليافعى (أبو عبد الله محمد ٧٦٨ هـ) : نشر المحاسبة الغالية فى فضل المشايخ الصوفية ، أصحاب المقامات العالية ، نشر مصطفى الحلبى ، القاهرة ١٩٦١ .

٢٥٣ ــ يحيى هويدى (دكتور) : تاريخ فلسفة الاسلام فى القارة الافريقية ، مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ١٩٦٦ .

٢٥٤ ــ يحيى هويدى (دكتور) : دراسات فى علم الكلام والفلسفة الاسلامية ، القاهرة ١٩٧٢ .

٢٥٥ ــ يوسف كرم : تاريخ الفلسفة الأوروبية فى العصر الوسيط ، دار المعارف القاهرة ١٩٥٧ .

٢٥٦ ــ يوسف كرم : تاريخ الفلسفة الحديثة ، ط . ٥ دار المعارف ، القاهرة ١٩٦٩ .

٢٥٧ ــ يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية ، ط . ٣ لجنة التأليف والترجمة والنشر ــ القاهرة ١٩٥٣ .

٢٥٨ ــ يوسف مراد (دكتور) : مبادىء علم النفس العام ، ط .٣ ، دار المعارف القاهرة ١٩٥٧ .

* * *

ثانيا : المراجــع الافرنجيــة

1. Afifi (A. E.) : The mystical philosophy of Muhyid D'in Ibmul Arabi, Cambridge, 1939.

2. Bergson, H. : Les deux sources deux sources de la Moralg et la Religion Paris, 1948.

3. Broad, C.D. : Five Types of Ethical thearies, London, 1934.

4. Draz, (Dr. M. A.) : La Merale du Koran, Edition Al - Maaref. le Caire , 1950.

5. Dwight M. Donaldson : Studies in Muslim Ethics, London 1963.

6. Ehcyclopédia of Islam, 2nd edition.

7. Ehcyclopedia of philosophy, paul Edwards, Macmillan publishing Co. 1972.

8. Encyclopedia of Religion and Ethics.

9. George F. Hourani : Islamic Rationalism « The Ethics of Abd Al - Jabbar » clarendon press oxford . 1971.

10. Henry Sidgwick :outlines of the historyof Ethics, Beacon Press , Boston ; 1968.

11. Iganz goldziher : Muslim Studies (Muhammedanische studien) edited by ; S.M. Stern ; London , 1967.

12. Jan Han : The notion of duty in Ethics, Idbrairie unirer-sitaire d'Alsace, Strasbourg , 1931.

13. John . S. Mackenzie, L.L.D. : glasg . Litt. D. Camb ; A Manual of Ethics , London , 1948.

14. Le P. Ch. Lahr , S. J. ; Course de Philosophie. 15 ieme edition Paris, 1914.

15. Leon Gauthier : The orie D' ibn Rochd Sur le rapports de la Relivion et la philosophie , paris, 1909.

16. Macdonald, D. B. The Religious attitude and life in Islam Chicago ; 1909.

17. Madkour, Dr. I. B. : La place d'Al . Farabi dans I'ecole philosophique Musulman, Paris ; 1934.

18. Mary sturt M. A. and Margret Hobling M. A. ; Practioal Ethics, London, 1949.

19. Mohammed Arkoun : Traite D'ethique « Tahdib Al - AH Laq Wa Tathir Al - A Raqi, Damas, 1969.

20. Muirhead, J. H. : Elements of Ethics, London 1949.

21. M. Smith : An early Mystic of Baghded, London , 1935.

22. Nowell Smith, P. H. : Ethics ; Benguin Books , London , 1961.

23. Renele Senne : Traite de Merale Gererale, Paris, 1947.

24. Reuben Ievy : The social structure of Islam ; Gambridge, 1972.

25. Taylor A. E. : Plato , The man and his Work « London, 1963.

26. Toshihiko Izutsu:Ethico Religious Concepts in the Quran Tokyo, 1966.

27. Toshihiko Izutsn : God and man in the Koran, Ist Pupli-shed Tokyo, 1964.

28. Tashihiko Izutsu : The Structure of the Ethical terms in the Koran, Tokyo, 1959.

29. W. D. Ross : Foundations of Ethics, Oxford , 1939.

30. W. F. Thompsen : Philsophy of Mohammandan people, London, 1839.

* * *

الفهـــرس

الموضـــــــوع	الصفحة

الفصل الثانى : الواجـب الاخلاقــى ــ مصدر الالزام به
(٦٥ ــ ١٠٠)

الفصل الثالث : القانون الاخلاقى فى الاسلام
(١٠١ ــ ١٢٨)

الباب الثانى : مذهب السعادة فى الفكر الاسلامى
(١٢٩ ــ ٣٠٠)

الفصل الاول : الاتجاهات الرئيسية للسعادة الاخلاقية
عنـــد اليونـــان
(١٣٣ ــ ١٦٤)

الموضوع	الصفحة

الفصل الرابع : السعادة عند الفلاسفة المسلمين

(٢٤٩ — ٣٠٠)

الموضوع	الصفحة

* * *

رقم الايداع بدار الكتب ٨٣/٥٦٦١

دار التوفيق النموذجية
للطباعة والجمع الآلي
الأزهر/ ٣ حي رضوان البوصيلي بجوار جامع الرعاء